Irénikon

L'exercice de l'autorité dans l'Église orthodoxe, par K. Ware • La dogmatique du P. D. Stăniloae, par D.-I. Ciobotea • Droit canonique oriental et retour aux traditions authentiques, par E. Lanne • Relations interconfessionnelles • Chronique des Églises • Bibliographie • Livres reçus • Table de 1981.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LIV 4ᵉ trimestre 1981

Éditorial

En cette année 1981 le monde œcuménique a célébré divers centenaires. Nous avons mentionné plusieurs fois celui du second Concile œcuménique, le premier de Constantinople. De telles commémoraisons n'ont de sens, finalement, que si nous les transformons en mémorial d'action de grâces. L'histoire de l'Église, celle des acteurs qui s'y succèdent et des événements qui la jalonnent doit toujours être référée à l'Événement unique de Pâques qui lui donne signification dans le dessein de Dieu. Tout mémorial doit conduire à l'Eucharistie. Tel est bien le sens de la commémoraison qu'a faite le monde chrétien du Concile de 381 et de son symbole de foi.

Toutefois s'il est justifié de faire mémoire devant le Seigneur des dates qui ont marqué le lent cheminement de l'Église à travers les siècles, il est encore plus légitime de nous souvenir des personnes qui ont fait cette histoire. Beaucoup cette année devraient être mentionnées ici. Au premier rang d'entre elles, bien sûr, on a célébré Jean XXIII qui a transformé les relations entre les chrétiens. À côté de lui il faut placer le cardinal A. Bea. Né lui aussi en 1881, il a été l'artisan de cette transformation. Premier président du Secrétariat romain pour l'Unité des chrétiens, il a œuvré pour que nous reconnaissions le lien sacramentel qui continue à unir tous les baptisés malgré leurs divisions. Il a voulu honorer la dimension ecclésiale des communautés chrétiennes qui n'ont pas avec nous la pleine communion. Il a engagé les

catholiques dans la collaboration et le témoignage commun avec leurs frères des autres Églises.

Confesseur du pape Pie XII depuis 1945, consulteur de l'ex-St-Office depuis 1948, on sait qu'il n'a pas été étranger à la publication par ce dicastère romain de l'Instruction «Ecclesia Catholica» *sur le mouvement œcuménique en décembre 1949. Premier document libérateur, cette Instruction autorisait la prière en commun et, en particulier, la récitation du Notre Père avec les frères des autres Églises, et reconnaissait dans le mouvement œcuménique contemporain l'action de l'Esprit Saint.*

Le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens a voulu honorer le centenaire de la naissance du cardinal Bea par un Symposium tenu à Rome dans la seconde quinzaine de décembre. On y a mis en valeur certains aspects majeurs de l'œuvre accomplie par Vatican II sous son patronage : le dialogue entre juifs et chrétiens, la liberté religieuse, la question du baptême et l'unité des chrétiens. Nous reviendrons sur ce Symposium.

Depuis 1949 bien du chemin a été parcouru ; notre dette envers le cardinal Bea est considérable. Que notre mémorial d'action de grâces soit présent devant la face du Seigneur.

L'exercice de l'autorité dans l'Église orthodoxe*

«Qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous...»: l'autorité d'après les Évangiles.

Quand on demanda au Christ: «Par quelle autorité fais-tu cela? Ou qui t'a donné cette autorité pour le faire?» (Mc 11,28), il ne donna pas de réponse directe. L'exercice de l'autorité dans l'Église demeure un sujet embarrassant et vague. La plupart des questions de base qui divisent les chrétiens aujourd'hui, et particulièrement celles qui séparent l'Orthodoxie et Rome, sont liées à notre conception de l'autorité. Pour essayer de saisir ce qu'on peut appeler la «logique interne» de l'autorité dans l'Église, partons donc de la pierre de touche et source de toute la vie chrétienne: les paroles de notre Seigneur dans les Évangiles. Comment nous, Orthodoxes, interprétons-nous son enseignement sur l'exercice de l'autorité?

Il y a, tout d'abord, une déclaration négative d'une importance cruciale. Elle se situe durant la dernière montée du Christ à Jérusalem en deux des Évangiles synoptiques (Mt 20, 25-26; Mc 10,42-43), et immédiatement après l'institution de l'Eucharistie dans le troisième (Lc 22, 25-26): «Vous savez que ceux qu'on regarde comme les chefs des nations leur commandent en maîtres et que les grands leur font sentir leur autorité. Qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous».

«*Qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous*»: Jésus est tout à fait clair. En ecclésiologie nous ne devons jamais prendre comme modèle prédominant une structure politique de la société séculière où nous vivons. «Royaume qui n'est pas de ce monde» (Jn 18, 36), eucharistique, pentécostale et eschatologique dans son essence, l'Église ne doit pas être entendue en termes de pouvoir et juridiction de ce monde. Nous ne devons assimiler l'Église ni au système absolutiste de l'Empire romain ni aux

* Exposé présenté à l'Académie Internationale des Sciences religieuses, à Bruxelles, le 2 mai 1981.

échelles hiérarchiques de la société médiévale, non plus qu'aux formes modernes de démocratie. L'évêque ne doit pas être considéré comme un suzerain féodal ou un représentant parlementaire élu. L'évêque primat n'est ni un dictateur ni un monarque constitutionnel ni le président d'un conseil d'administration. Expliquer l'autorité ecclésiastique par de telles analogies est négliger l'unicité de l'Église et oublier l'avertissement précis et sévère du Christ.

Quant au positif, — et ceci est également un point d'une importance décisive — les Évangiles établissent clairement que l'on ne s'attribue pas l'autorité (ἐξουσία) [1], mais qu'on la reçoit, elle n'est pas prise mais donnée. L'autorité est donnée par le Père au Christ, et elle est donnée à son tour par le Christ aux apôtres. Le Père est la source et le Christ est l'intermédiaire. Le Christ exerce son autorité surtout de trois manières : en chassant les esprits mauvais (Lc 4,36; cf. Mc 1,27), en enseignant (Mt 7,29; Mc 1,22) et en pardonnant les péchés (Mt 9,6; Mc 2,10; Lc 5,24). Dans un rapport particulier avec le troisième de ces modes d'expression de l'autorité, l'Évangile souligne qu'un tel pouvoir vient de Dieu seul (Mt 9,8; Mc 2,7). Ces trois formes d'autorité sont transmises par le Christ aux Douze.

La conception de l'autorité, chez les Synoptiques, est résumée dans la proclamation du Christ ressuscité, à la fin de l'Évangile de saint Matthieu : « Toute autorité m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant ..., leur apprenant ... et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin des temps » (Mt 28, 18-20). Trois points sont à relever dans ce passage. Premièrement, il est tout à fait évident que l'autorité est donnée ; ce n'est pas quelque chose que l'on s'attribue : elle est communiquée au Christ par le Père, et

1. Le substantif αὐθεντία n'est jamais employé dans le Nouveau Testament et le verbe αὐθεντεῖν ne l'est qu'une fois (I Tm 2,12), où il ne se rapporte pas à Dieu. Le mot κῦρος est de même absent du Nouveau Testament, alors que κυριότης se rapporte habituellement aux puissances célestes (Col 1,16; Ep 1,21). Mais le terme apparenté δύναμις est très fréquent. Le mot ἐξουσία revient plus de quatre-vingt-dix fois et dans un tiers des cas environ il se rapporte à l'autorité de Dieu ou du Christ. Cf. W. FOERSTER, dans G. KITTEL, *TWNT*, II, 559-572.

aux disciples par le Christ. Deuxièmement, son exercice chez les disciples prend la même forme que précédemment: enseigner, chasser les esprits mauvais, et accorder le pardon des péchés (la seconde et la troisième de ces fonctions sont impliquées dans le fait de baptiser). Troisièmement, bien qu'il confère l'autorité à ses disciples, le Christ affirme qu'*il continuera d'être présent* avec eux «jusqu'à la fin des temps». Comme il l'a promis à une occasion antérieure, «Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux» (Mt 18, 20). Cette insistance sur la présence continue du Christ est, comme nous le verrons, d'une importance vitale pour toute doctrine équilibrée de l'autorité dans l'Église.

Des Évangiles, il ressort donc de manière négative que l'exercice de l'autorité à l'intérieur de l'Église doit être entièrement différent de toute forme ayant cours dans les structures séculières de pouvoir; et positivement que toute l'autorité dans l'Église vient du Fils, qui l'a lui-même reçue du Père. De plus, le Fils, qui est le donateur de toute l'autorité dans l'Église, continue d'être lui-même directement présent dans la communauté ecclésiale. En transmettant l'*exousia* à ses disciples, il ne devient pas de ce fait un personnage lointain et inactif ou un seigneur absentéiste. «Je suis avec vous pour toujours»: il *partage* son autorité, il ne la *délègue* pas. Le Christ, par conséquent, toujours présent dans l'Église comme source de toute l'autorité, est le seul et unique modèle de son exercice. Toute saine doctrine de l'autorité exige d'être fortement christocentrique; les questions relatives à l'autorité dans l'Église sont en dernier ressort des questions christologiques.

Que le Christ soit notre modèle, cela n'a qu'un sens: lorsque Jésus dit «Je suis parmi vous comme celui qui sert» (Lc 22,27), il modifie fondamentalement la relation maître-disciple. L'*exousia*, comprise à la manière du Christ, signifie *diakonia*. Le seul modèle valable de l'autorité ecclésiastique est le geste de notre Seigneur lavant les pieds des disciples (Jn 13,14-16). Nous ne sommes pas les esclaves de Dieu, mais ses fils, nous ne sommes pas ses serviteurs mais ses «amis» (Jn 15,15) et ses «coopérateurs» (I Co 3,9). Et si cela est vrai de la relation personnelle du Christ avec ses disciples, ce doit être également

vrai *a fortiori* de la hiérarchie ecclésiastique dans sa relation aux autres membres de l'Église. Dans l'Église il ne doit y avoir ni autocratie ni polarisation entre un souverain absolu et des sujets passifs; au contraire, il doit y avoir fraternité, communion, co-responsabilité, *synergeia*. Si quelque chose ressort clairement du Nouveau Testament, c'est bien cela; ce n'est que sur un tel présupposé qu'il est possible de comprendre la vie de l'Église comme Eucharistie et comme Pentecôte. Ainsi que l'affirmait récemment le patriarche Ignace d'Antioche, «la communion est la plus haute autorité dans l'Église»[2].

Nous fondant sur cette vue scripturaire, christocentrique, de l'autorité dans l'Église, continuons notre recherche: comment l'autorité du Christ ressuscité, toujours présent dans l'Église par l'Esprit Saint, devra-t-elle s'exercer dans la pratique? Comment la voix de l'Esprit se fera-t-elle entendre — à travers quelles personnes et structures, et à quelles occasions? Considérons tour à tour, d'abord, l'autorité de l'Écriture; en second lieu, l'autorité du *sensus fidelium* ou conscience générale de l'Église; et troisièmement l'autorité de l'épiscopat qui s'exprime surtout par les conciles et les diverses formes de primauté.

1. *L'autorité de l'Écriture*

On trouvera bien exprimé le point de vue orthodoxe dans la Déclaration Commune que la Commission doctrinale mixte anglicane-orthodoxe a adoptée à Moscou lors de sa réunion du 26 juillet au 2 août 1976:

«Les Écritures constituent un tout cohérent. Elles sont à la fois d'inspiration divine et d'expression humaine. Elles portent un témoignage d'autorité à la révélation de Dieu par Lui-même dans la création, dans l'Incarnation du Verbe et dans toute l'histoire du salut, et comme telles elles expriment le Verbe de Dieu en langage humain... Notre approche de la Bible se fait dans l'obéissance... Les Livres du Canon scripturaire ont autorité parce qu'ils transmettent véritablement l'authentique révélation de Dieu... L'Écriture est le critère principal auquel se

2. Dans une allocution au Comité exécutif de Syndesmos, les 7-8 mars 1981, voir *SOP*, n° 56 (mars 1981), p. 4.

réfère l'Église pour déterminer si des traditions font vraiment partie de la Sainte Tradition ou non»[3].

Les délégués à la Conférence de Moscou ont qualifié l'Écriture de «critère principal» notamment parce qu'ils désiraient éviter toute tendance à isoler la Bible de son contexte dans l'ensemble de la vie de l'Église. «Nous connaissons, recevons et interprétons l'Écriture par l'Église et dans l'Église», ont-ils spécifié dans la Déclaration Commune; et, rejetant le langage des «deux sources», ils poursuivaient:

«Toute disjonction entre l'Écriture et la Tradition qui les considérerait comme deux 'sources de la révélation' séparées doit être rejetée. Les deux sont corrélatives... La Sainte Tradition complète la Sainte Écriture en ce sens qu'elle préserve l'intégrité du message biblique... Par l'expression 'Sainte Tradition', nous voulons signifier la vie entière de l'Église dans l'Esprit Saint»[4].

Comme le Prof. Panagiotis Bratsiotis l'a déclaré, «l'Église, la Bible et la Tradition forment une unité infrangible»[5]. C'est-à-dire que l'autorité de la Bible ne doit pas être «matérialisée» et considérée d'une manière extérieure, comme si la lettre de l'Écriture pouvait par elle-même, d'une façon mécanique et automatique, donner une réponse directe à toutes les questions de l'Église au cours des siècles. Le Nouveau Testament n'est pas un code de législation exhaustif, et les chrétiens ne sont pas un «Peuple du Livre», au sens où cela est vrai des Musulmans. Pour autant que cela concerne le christianisme, il serait plus exact de dire que la Bible est le Livre du Peuple. À notre connaissance, le Christ n'a rien écrit lui-même; au début il y

3. Kallistos WARE et Colin DAVEY (éd.), *Anglican-Orthodox Dialogue*, Londres 1977, pp. 83-84.

4. WARE et DAVEY, *loc. cit.* Aux rencontres précédentes entre Orthodoxes et Anglicans, la terminologie des «deux sources» était employée habituellement par les Orthodoxes; voir H.M. WADDAMS (ed.), *Anglo-Russian Theological Conference, Moscow, July 1956*, Londres 1958, pp. XVIII, 31, 36; V.T. ISTAVRIDIS, *Orthodoxy and Anglicanism*, Londres 1966, pp. 72-77; Archbishop Methodios FOUYAS, *Orthodoxy, Roman Catholicism and Anglicanism*, Londres 1972, pp. 121-127.

5. P. BRATSIOTIS, Ἡ αὐθεντία τῆς Βίβλου ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου in *Theologia* XXIII (1952), p. 508; cité par FOUYAS, *op. cit.*, p. 121.

avait seulement une tradition orale, transmise à l'intérieur de la communauté cultuelle de l'Église, de sorte que chronologiquement la Tradition est antérieure à l'Écriture. Quand apparurent des documents écrits, c'est l'Église qui décida lesquels d'entre eux devaient constituer le canon de l'Écriture; en ce sens donc, l'Écriture doit son autorité à l'Église.

C'est l'Église aussi qui est le seul interprète autorisé de la Bible. «Comprends-tu ce que tu lis?» demandait Philippe, lorsqu'il trouva l'eunuque éthiopien plongé dans le texte d'Isaïe; à quoi l'eunuque répondit: «Comment le pourrais-je, si personne ne me guide?» (Ac 8,30-31). La lettre de la Sainte Écriture n'est pas explicative d'elle-même; quand nous l'étudions, nous avons besoin de l'Église pour nous guider. Autrement dit, nous ne lisons pas la Bible comme des individus isolés mais comme des membres de l'Église, en communion avec tous ses autres membres à travers le monde et à travers tous les siècles; le critère décisif pour notre compréhension de l'Écriture est *la pensée de l'Église*. La profession de foi en usage dans l'Église russe pour la réception d'un converti contient cette question:

«Reconnaissez-vous que les Saintes Écritures doivent être reçues et comprises selon la foi transmise par les saints Pères et que l'Église orthodoxe notre Mère a toujours tenue et tient encore?»[6]

Cela n'interdit pas de faire usage tant de son jugement personnel que de la science critique; mais cela signifie que les opinions privées, quelque érudites qu'elles soient, ne doivent pas être préférées à l'expérience des saints à travers les siècles. L'Église a le droit et le devoir d'examiner les résultats de l'étude critique, les acceptant, les écartant ou les modifiant à la lumière de la foi dont elle a hérité et de ses usages liturgiques[7].

L'Orthodoxie rejette donc toute manière d'aborder la Bible qui prend la lettre de l'Écriture pour une autorité isolée, séparée de la vie de l'Église. Bien loin d'être une autorité extérieure

6. I.F. HAPGOOD, *Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic (Greco-Russian) Church*, Boston-New York 1906, pp. 458-459.

7. Cf. la Déclaration commune de Moscou dans WARE et DAVEY, op. cit., pp. 83-85.

placée *au-dessus de l'Église*, l'Écriture vit et se comprend *dans l'Église*. L'autorité de l'Écriture forme avec l'autorité de l'Église elle-même une seule unité indivise.

2. *La conscience générale de l'Église et son autorité*

L'autorité de l'Église doit être considérée de deux points de vue complémentaires. Il y a, premièrement, l'autorité de l'ensemble de la communauté — de ce que la théologie grecque appelle souvent la «conscience générale» (γενικὴ συνείδησις) de l'Église, et la théologie latine le *sensus fidelium*; et deuxièmement, l'autorité exercée par l'épiscopat. Ces deux formes d'autorité sont corrélatives.

Le fondement de la première forme d'autorité, celle qui est exercée par l'Église dans son ensemble, réside d'abord dans le fait que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gen 1,26). Comme le disait saint Paul devant l'Aréopage, Dieu «n'est pas loin de chacun de nous»; nous sommes sa descendance ou sa parenté (Ac 17,27-28). Chacun de nous est son icone vivante, et la divinité est le centre le plus intérieur de notre être, l'élément déterminant de notre humanité. Puisque nous sommes façonnés d'après l'image divine, en chacun de nous est implantée l'autorité de la conscience, de la loi intérieure ou naturelle inscrite en notre cœur (Rom 2,14-15) — de ce que les Quakers appellent la «lumière intérieure». Toute doctrine équilibrée de l'autorité ecclésiale devrait laisser sa pleine dimension à ce facteur.

Obscurcie par la chute de l'homme, mais non éteinte, la lumière intérieure retrouve son éclat par les sacrements du Baptême et de la Chrismation ou Confirmation. Ces deux «mystères», plus particulièrement celui de la Chrismation, constituent la seconde base de l'autorité exercée par tous les membres de l'Église. «Après cela, il arrivera que je répandrai mon Esprit sur *toute* chair» (Joël 2,28): cette prophétie trouve son accomplissement le jour de la Pentecôte, quand «*tous* furent remplis de l'Esprit Saint» (Ac 2,4; cf. 2,17). Par la descente de l'Esprit dans la chambre haute en ce jour et par le renouvellement de cette Pentecôte dans les sacrements de l'initiation

chrétienne, tous les membres de l'Église sans exception deviennent porteurs de l'Esprit et «charismatiques», au vrai sens du mot; tous semblablement sont oints comme prêtres et rois (I P 2,9; Ap 1,6 et 5,10).

L'effet de la Chrismation, qui confère un caractère sacerdotal et prophétique à chacun des baptisés, est clairement indiqué dans les prières de la consécration du chrême (μύρον) le Jeudi Saint[8]. Comme l'explique un texte attribué à Alcuin (v. 735-804):

«Au temps de l'Ancien Testament, seuls les rois et les prêtres recevaient une onction mystique. Mais après que notre Seigneur, le vrai roi et le prêtre éternel, ait été oint de cette onction mystique, par Dieu, le Père céleste, ce ne furent plus seulement les rois et les prêtres, mais toute l'Église qui fut consacrée par l'onction du chrême, parce que chaque personne dans l'Église est un membre du roi et prêtre éternel... Parce que nous sommes un peuple royal et sacerdotal, nous sommes oints après le bain purificateur du Baptême, pour que nous puissions porter le nom du Christ»[9].

Syméon de Thessalonique († 1429), à l'intérieur de la tradition orientale, affirme exactement la même chose:

«Ce ne sont pas seulement les évêques, les prêtres, les prophètes et les rois qui ont reçu le chrême divin, mais tous ceux qui ont été baptisés dans le Christ sont également devenus les oints du Seigneur. C'est pourquoi les fidèles ont, en raison de cette chrismation — pourvu qu'ils se gardent dans la sainteté —, le pouvoir de prophétiser, d'accomplir des guérisons et d'avoir en abondance une multitude d'autres charismes de l'Esprit»[10].

«Vous avez reçu l'onction venue du Saint, et *tous* vous savez»

8. J. GOAR, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ *sive Rituale Graecorum*, Venise 1730, p. 502; E. MERCENIER, *La Prière des Églises de rite byzantin*, vol. II, 2, Chevetogne 1948, p. 159.

9. *Liber de divinis officiis* 16-17, PL 101, 1205B.

10. *De sacro unguento* 73, PG 155, 244D. Cf. CHRYSOSTOME, *In II Cor. hom.* III, 5 et 7, MONTFAUCON-GAUME X, 448B, 454AB; d'autres textes patristiques sont aussi cités dans P. N. Trembélas, Δογματική τῆς 'Ορθοδόξου Καθολικῆς 'Εκκλησίας, vol. II, Athènes 1959, pp. 376-379; trad. française par P. DUMONT, *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique*, vol. II, Chevetogne 1967, pp. 405-408.

(I Jn 2,20): le pouvoir de discerner entre la vérité et le mensonge n'est pas le monopole de quelque individu ou ordre particulier dans l'Église, mais c'est le patrimoine commun de tous les baptisés, du «sacerdoce royal» dans sa totalité. «Suspendons-nous aux lèvres de tous les fidèles», dit saint Paulin de Nole (353/4-431), «car l'Esprit de Dieu souffle sur chacun d'eux»[11]. Saint Hippolyte de Rome (v. 170 - v. 236) est encore plus explicite:

«L'Esprit Saint confère à ceux qui ont une foi droite la grâce parfaite, afin qu'ils sachent comment doivent enseigner et garder toutes (ces) choses ceux qui sont à la tête de l'Église»[12].

L'enseignement des Pères sur le *sensus fidelium* a été vigoureusement réaffirmé par les patriarches orientaux dans leur *Réponse* au pape Pie IX en 1848:

«Chez nous des innovations n'ont pu être introduites ni par les patriarches, ni par les conciles; car chez nous la sauvegarde (ὑπερασπιστής) de la religion réside dans le corps entier de l'Église, c'est-à-dire dans le peuple (λαός) lui-même qui veut que son dogme religieux reste éternellement immuable et conforme à celui de ses pères»[13].

Cette phrase a été souvent citée par les théologiens orthodoxes modernes. Elle a été relevée et développée en particulier par le penseur russe Alexis Khomiakov (1804-1860)[14], mais il l'a interprétée en des termes tranchants que les patriarches eux-mêmes auraient probablement souhaité modérer[15].

Donc, par la vertu du Baptême et de la Chrismation chaque laïc sans exception devient un *fidèle* au sens plein, personnellement chargé de la défense de la *fides* qu'il a professée publiquement — ou qui a été professée en son nom — au cours des rites

11. *Ep.* XXIII, 36, PL 61, 280C.

12. *Trad. apost.* I, 5, éd. BOTTE, Münster 1963, p. 5.

13. Texte grec et traduction française dans MANSI, *Ampl. Conc. Coll.*, t. 40: *Réponse de l'Église orthodoxe d'Orient à l'encyclique du pape Pie IX, adressée par S.S. aux chrétiens orthodoxes grecs en janvier 1848*, col. 407-408 C.

14. Voir sa lettre de 1850 à William Palmer de Magdalen, dans W.J. BIRKBECK, *Russia and the English Church during the last Fifty Years*, Londres 1895, pp. 94-95.

15. Voir E. EVERY, *Khomiakoff and the Encyclical of the Eastern Patriarchs in 1848*, dans *Sobornost* III, 3 (1948), pp. 102-104.

de l'initiation. Ce ne sont pas seulement les évêques qui sont les gardiens et les défenseurs de la foi, mais l'assemblée entière des baptisés. Dans la promesse du Christ «Quand viendra l'Esprit de vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière» (Jn 16,13), le pronom «vous» n'est pas limité aux évêques, au clergé ou aux théologiens de profession, mais il désigne tout membre baptisé de l'Église.

Si donc nous choisissons de parler d'«infaillibilité» — en fait, beaucoup d'Orthodoxes préféreraient éviter ce terme qui n'est ni scripturaire ni patristique (ou peu)[16] — c'est alors l'Église dans son ensemble qui devrait être appelée infaillible, et non pas une seule personne ou quelque groupe considérés isolément du reste. Selon la promesse de notre Seigneur, la vérité sera invincible dans l'Église, en ce sens qu'il n'y aura jamais un temps où tous les membres de l'Église tomberont dans le mensonge. Mais il ne s'ensuit pas que tout évêque personnellement ou toute assemblée d'évêques sera automatiquement préservée de toute possibilité d'erreur, et que nous en serons avertis à l'avance.

3. *L'autorité de l'évêque*

En complément du don de discernement conféré par l'Esprit à tout membre du «sacerdoce royal», il y a aussi le *charisma veritatis* — pour employer les mots de saint Irénée[17] — confié de manière spécifique aux évêques en vertu de la succession apostolique[18]. L'autorité apostolique de l'évêque s'étend autant

16. Quand le mot ἀλάθητος est employé par les Pères, il signifie «à qui rien n'échappe», «qui voit tout», et normalement se rapporte à Dieu. LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon*, p. 69, ne cite pas d'emploi du mot se rapportant à l'Église, aux conciles ou aux évêques. Mais nombre d'Orthodoxes contemporains, tant grecs que russes, désirent en fait appliquer le terme à l'Église ou aux Conciles œcuméniques, comme les citations qui suivront l'indiquent.

17. *Adv. Haer.* IV, 26, 2, éd. Sources chrétiennes 100, p. 718.

18. Pour une discussion récente concernant la succession apostolique, voir J.D. ZIZIOULAS, *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église*, dans *Istina* XIV (1969), pp. 67-88; *La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Églises orthodoxes*, *ibid.* XIX (1974), pp. 65-94. Ces

au domaine de la pratique qu'à celui de la croyance: c'est une autorité de *leadership* et d'enseignement.

En ce qui concerne ce second aspect, et sa relation avec le charisme de discernement exercé par tous les baptisés, les écrivains orthodoxes modernes parlent habituellement d'une manière équivalente à ce qui suit. Le métropolite Germanos de Thyatire (1872-1951), commentant l'usage que fait Khomiakov de l'encyclique patriarcale de 1848, observe que les laïcs agissent comme *défenseurs* (ὑπερασπιστής) de la foi, alors que la hiérarchie agit comme *juge* (κριτής)[19]. Le métropolite est certainement fidèle à l'intention de l'encyclique en établissant cette distinction, car dans le passage cité plus haut les patriarches ne décrivent pas les laïcs comme ceux qui enseignent en public et interprètent officiellement la foi, mais simplement comme des «défenseurs» ou, plus littéralement, des «porteurs de bouclier». La tâche du laïc, comme le contexte de ce passage l'établit clairement, est de garder la foi sans changement, la préservant de l'innovation; il ne lui est pas demandé de formuler de nouvelles définitions de la doctrine, ni d'examiner et d'exposer la vérité en concile.

Le Prof. Jean Karmiris, faisant une distinction semblable à celle du métropolite Germanos, parle de tout le corps de l'Église comme du *porteur* de l'infaillibilité, tandis que l'épiscopat réuni en synode est la *bouche* de l'Église, l'«organe» par lequel l'infaillibilité se manifeste:

«Tout le plérôme ou corps de l'Église est considéré par l'Orthodoxie comme le porteur (φορεύς) de l'infaillibilité, tandis que le concile œcuménique fonctionne comme l'organe par lequel s'exprime cette infaillibilité et comme la bouche de l'Église. Dans un concile œcuménique le plérôme ecclésiastique est représenté par ses évêques, qui définissent le dogme sous l'inspiration et la conduite du Saint-Esprit»[20].

deux études viennent d'êtres republiées dans Jean ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genève 1981, pp. 111-170.

19. Lettre dans Serge BOLSHAKOFF, *The Doctrine of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler*, Londres 1946, p. IX.

20. Σύνοψις τῆς Δογματικῆς Διδασκαλίας τῆς 'Ορθοδόξου Καθολικῆς 'Εκκλησίας, Athènes 1957, p. 7.

Du côté russe, l'archiprêtre Serge Boulgakov (1871-1944) établit le même genre de différence:

«Il faut distinguer entre la *proclamation* de la vérité, qui appartient au pouvoir ecclésiastique suprême, et la *possession* de la vérité qui appartient à tout le corps de l'Église, dans sa 'catholicité' et son infaillibilité»[21].

Mais le mot «possession» ne convient pas tout à fait dans ce contexte; car, tout en nous étant confiée, la vérité n'est pas soumise à notre contrôle. L'Église ne possède pas l'Esprit, elle est possédée par l'Esprit. Il serait plus approprié de parler, non de «possession», mais de «garde».

Chaque évêque, donc, préside avec autorité son troupeau local et il y agit comme celui qui est désigné par Dieu pour enseigner la vérité. Il exerce surtout ce ministère d'enseignement lorsqu'il prêche au peuple dans la célébration de l'Eucharistie: car l'Église est essentiellement une assemblée eucharistique et par conséquent l'évêque est essentiellement une personne eucharistique. Mais, si le devoir de l'évêque est de «dispenser fidèlement la parole de vérité» (II Tim 2,15) — phrase appliquée à l'évêque à chaque célébration de la Liturgie orthodoxe —, cependant il parle toujours, non pas aux non-initiés, mais à ceux qui «savent» (I Jn 2,20) par eux-mêmes en vertu de leur Baptême et de leur Chrismation.

«L'évêque est dans l'Église, et l'Église dans l'évêque», dit avec insistance saint Cyprien[22]. Fidèles à ce principe de l'*episcopus in ecclesia* — et par *ecclesia* ici saint Cyprien entend l'Église locale plutôt que l'Église universelle —, nous ne devrions jamais isoler l'évêque de sa communauté. Bien sûr, il n'est en aucune façon un simple délégué élu, ayant l'obligation d'exprimer les vues tenues par la majorité de ceux qui l'ont désigné; mais en même temps, chaque fois que par le pouvoir de sa charge apostolique il proclame la vérité, il n'avance pas une pure opinion personnelle, mais il porte témoignage à la foi traditionnelle telle qu'elle s'est transmise dans l'Église locale à laquelle il préside. Il nous faut garder constamment à l'esprit

21. S. BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 108.
22. *Ep.* LXVI, 8.

l'interdépendance et la réciprocité des charismes, qui existent entre le sacerdoce ministériel de la hiérarchie et le sacerdoce royal de tout le peuple de Dieu.

4. *L'autorité du Concile*

Tandis que chaque hiérarque a qualité expresse pour enseigner la foi dans son propre diocèse, en même temps l'autorité épiscopale forme une unité indivisible. L'Église est un tout organique, un corps vivant, non un tas de cailloux. Par conséquent chaque hiérarque a la responsabilité de proclamer la vérité et d'en témoigner non seulement dans son propre diocèse mais dans l'ensemble de l'Église: pour reprendre une expression de saint Cyprien, chaque évêque exerce son autorité épiscopale en solidarité, *in solidum*, avec tout autre évêque[23]. Comme dit saint Jean Chrysostome dans le panégyrique de saint Eustathe d'Antioche, «Il avait été bien instruit par l'Esprit Saint qu'un évêque ne devait pas se soucier seulement de l'Église particulière à lui confiée par l'Esprit, mais de toute Église de la terre habitée»[24].

L'exercice de cette autorité épiscopale *in solidum* devient surtout une réalité concrète et visible lorsque des évêques se rencontrent en concile d'Église. «Là où deux ou trois ...» (Mt 18,20): bien qu'elle ne soit pas limitée aux assemblées d'évêques, la promesse du Christ s'applique à elles par excellence. «... Là je suis au milieu d'eux»: l'autorité revendiquée par un synode épiscopal n'est autre que l'autorité du Christ lui-même, présent par l'Esprit Saint. Cela est déjà apparent dans les récits de synodes apostoliques du Nouveau Testament. Réunis immédiatement après l'Ascension pour élire un remplaçant à la place de Judas, les Onze en appellent au Christ lui-même pour faire ce choix: «Seigneur, ... montre-nous lequel de ces deux *tu* as choisi» (Ac 1,14). Lors de leur rencontre ultérieure à Jérusalem, ils présentent leur décision par ces mots: «*L'Esprit Saint* et nous-mêmes avons décidé» (Ac 15,28).

23. *De Eccl. cath. unit.*, 5.
24. *In S. Eustathium Antiochenum*, 3, éd. MONTFAUCON-GAUME, II, 607B.

Il est significatif que la décision des apôtres dise «*nous*» et non pas «*moi*». Collectivement les pasteurs de l'Église, les apôtres ou les évêques, parlent avec une autorité dont aucun d'eux ne peut disposer individuellement. À chaque vrai concile, l'ensemble est supérieur à la somme des parties: *ensemble* les membres de l'épiscopat deviennent *quelque chose de plus* que ce qu'ils sont en tant qu'individus disséminés, et ce «quelque chose de plus» est précisément la présence du Christ et de l'Esprit au milieu d'eux. L'«esprit commun» auquel parviennent les évêques assemblés sous la conduite du Paraclet n'est pas simplement *leur* esprit, mais celui *du Christ*.

La réciprocité des charismes entre l'évêque et les laïcs, que nous avons déjà eu l'occasion de souligner, s'applique de manière particulière à un concile épiscopal. Exactement comme l'évêque local ne doit pas être isolé de la communauté qu'il préside, ainsi le concile épiscopal ne doit pas être isolé de l'expérience entière du Peuple de Dieu porteur de l'Esprit. Aucun synode d'évêques, par conséquent, ne peut être considéré comme «œcuménique» — le mot étant pris dans un sens théologique, et non seulement dans son sens géographique, comme signifiant «celui qui exprime la vérité avec autorité» — si ce synode n'a pas été *accepté* par l'ensemble du sacerdoce royal, c'est-à-dire *reçu* par l'ensemble de l'Église.

À première vue, toutefois, il semble y avoir ici un désaccord entre les théologiens orthodoxes modernes. La doctrine concernant la «réception» des conciles œcuméniques par toute l'Église est particulièrement associée à Khomiakov et à l'école slavophile, mais a été traitée avec réserve par beaucoup d'auteurs grecs. Dans un concile œcuménique, déclare par exemple Christos Androutsos (1869-1935), «les hiérarques formulent des décisions *ipso jure*, et ces décisions sont infaillibles par elles-mêmes et non par le consentement de l'Église»[25]. Dans les conciles œcuméniques, dit Panagiotis Trembélas (1886-1977), les évêques «formulent la vérité avec la coopération du Saint-Esprit, *ipso et divino jure*... L'acceptation et la reconnaissance de ces

25. Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes 1907, p. 290.

conciles par le plérôme ecclésial, exprimant la voix de toute l'Église, ne constitue pas une confirmation des décisions et actes conciliaires, sans laquelle ils seraient invalides», mais elles servent simplement de signe ou de «témoignage externe»[26]. D'autres écrivains grecs, cependant, tel Hamilcar Alivizatos (1887-1969), penchent plutôt pour le point de vue de Khomiakov, tout en s'exprimant, quant à eux, en termes plus réservés[27].

Mais ce désaccord est plus apparent que réel[28]. À ces auteurs orthodoxes qui regardent les décisions d'un concile œcuménique comme «infaillibles par elles-mêmes», il faut poser la question suivante: Comment *savons*-nous si un concile donné est véritablement œcuménique? C'est-à-dire, y a-t-il des critères extérieurs qui peuvent garantir *par avance* qu'une certaine assemblée se trouvera être un concile œcuménique? Pouvons-nous, par exemple, prédire avec certitude que le «Saint et Grand Concile», que prépare actuellement l'Orthodoxie mondiale, devra inévitablement se manifester comme «le huitième Concile œcuménique»?[29] S'il n'existe pas de tels critères extérieurs, comment alors les membres de l'Église s'apercevront-ils en fait qu'un concile est œcuménique?

En passant en revue les divers critères extérieurs, nous constatons que d'un point de vue orthodoxe aucun d'eux, pris isolément, ne suffit pour garantir l'«œcuménicité», au plein sens théologique de ce terme:

26. Δογματική, citée n. 10, vol. II, pp. 407-408, trad. française : vol. II, pp. 437-438.

27. Οἱ Ἱεροὶ Κανόνες, Athènes 1923, p. 30; cf. aussi son ouvrage Ἡ συνείδησις τῆς Ἐκκλησίας, Athènes 1955. Déclarations semblables dans Archevêque Hieronymos KOTSONIS, Ἡ θέσις τῶν λαϊκῶν ἐντὸς τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Ὀργανισμοῦ, Athènes 1956, p. 38; Métropolite DAMASKINOS (PAPANDREOU) de TRANOUPOLIS, *La laïcité dans l'Église Orthodoxe*, in *Présence orthodoxe* 22 (1973), p. 45.

28. Pour une discussion plus approfondie, voir Kallistos WARE, *The Ecumenical Councils and the Conscience of the Church*, dans *Kanon: Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* II (1974), pp. 217-233.

29. Concernant les réserves sur ce point, voir les opinions exprimées par l'Archevêque BASILE (KRIVOCHÉINE) et le Prof. P.N. TREMBÉLAS à la Conférence panorthodoxe de Chambésy, en juin 1968, dans *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* 64 (1968), pp. 192, 194.

1) *Le nombre des évêques.* En lui-même il n'est pas une preuve d'œcuménicité. Le Concile arianisant de Rimini-Séleucie (359) ne réunit pas moins de cinq cent soixante évêques, en ses deux moitiés, et fut ainsi notablement plus nombreux que le Premier ou le Second Conciles œcuméniques. Le Concile iconoclaste de Hiéria (754), avec quelque trois cent trente huit évêques, était tout juste moins nombreux que le Septième Concile œcuménique avec ses trois cent cinquante à trois cent soixante sept participants. L'histoire de l'Église montre que la vérité ne peut pas être déterminée simplement par le nombre de présences.

2) *La répartition géographique des évêques et leur caractère représentatif.* Alors que le nombre effectif des évêques présents à un concile œcuménique n'a pas une signification décisive, il est requis de façon certaine — pour que le concile soit reconnu œcuménique — que ces évêques représentent en principe toutes les parties de l'Église catholique. À moins d'avoir ce caractère représentatif, un concile ne peut être considéré comme œcuménique, quand bien même il serait reconnu qu'il a proclamé la vérité. Mais cela, tout en étant indispensable, n'est guère en soi un critère suffisant pour une authentique œcuménicité au sens le plus profond. Les conciles de Rimini-Séleucie et de Ferrare-Florence (1438-1439) étaient aussi représentatifs que chacun des sept Conciles œcuméniques, pourtant ni l'un ni l'autre n'a été reconnu comme œcuménique par l'Église Orthodoxe.

3) *La conviction du Concile lui-même.* Elle n'est pas par elle-même déterminante. Beaucoup de conciles se sont eux-mêmes explicitement proclamés œcuméniques, qui n'ont cependant pas été reconnus comme tels par l'Église. D'autre part, il n'est pas certain que le Concile de Constantinople de 381 se soit considéré lui-même comme œcuménique[30].

4) *La reconnaissance par un concile œcuménique postérieur.* L'une des premières tâches accomplies par chaque concile œcuménique a été de ratifier les décisions des précédents. C'est

30. On devrait bien sûr concéder que le terme «œcuménique» avait une signification fluide dans les premiers temps. Cf. H. CHADWICK, *The Origin of the Title «Œcumenical Council»*, in *JThS* XXIII (1972), pp. 132-135.

une étape importante dans le processus de «réception» d'un concile par l'Église dans son ensemble, mais une fois encore ce n'est pas un critère suffisant en lui-même. Car, quelque longue que puisse être la série des conciles œcuméniques, il y a nécessairement un dernier concile dans la série, qui n'a pas encore été confirmé par un synode postérieur. Par conséquent, si nous nous reposons sur ce seul critère, la validité de la série tout entière est amoindrie. En tout cas, nous avons seulement fait reculer le problème d'un pas. En effet, quelle mesure ont utilisée les derniers synodes pour jauger les précédents et pour distinguer entre vrais et faux conciles?

5) *La reconnaissance par l'empereur.*

6) *La reconnaissance par le pape.* Ces deux facteurs sont aussi des étapes de grande portée dans la «réception» d'un concile par toute l'Église, mais, d'un point de vue orthodoxe, ils ne constituent pas des critères finals et décisifs. Maintenant qu'il n'existe plus d'empereur chrétien — même plus en Éthiopie — il ne s'ensuit pas qu'un concile œcuménique est impossible: affirmer cela serait lier de manière trop étroite l'Église à une époque déterminée et un système politique spécifique. De plus, le patronage impérial n'est pas suffisant par lui-même, car beaucoup de conciles ont été convoqués et confirmés par des empereurs, et cependant rejetés par l'Église (Rimini-Séleucie, Hiéria, etc.). De même, l'Orthodoxie ne peut pas regarder la ratification par le pape comme décisive par elle-même, car l'ecclésiologie orthodoxe ne veut pas isoler le pape de ses frères dans l'épiscopat et de tout le corps de l'Église (nous reviendrons rapidement sur ce point). Aux yeux des Orthodoxes, le Concile de Ferrare-Florence n'est pas œcuménique, bien qu'il ait reçu l'approbation à la fois de l'empereur et du pape.

Il semble donc que, d'un point de vue orthodoxe, il n'existe aucun critère ou ensemble de critères qui assurera automatiquement l'œcuménicité d'un concile. Dans la composition et le déroulement concrets d'un synode, il n'y a pas de repère formel, extérieur, qui puisse établir avec certitude que ce synode est œcuménique et par conséquent «infaillible». Cela est reconnu, en fait, même par des écrivains comme Androutsos et

Trembélas. Car, tout en considérant les conciles œcuméniques comme infaillibles *ex sese* ou *ipso jure*, ils s'accordent avec Alivizatos et avec les théologiens de la tradition russe sur le fait que la seule manière, en pratique, de déterminer si une assemblée donnée est ou non authentiquement œcuménique, et par là infaillible, est de discerner si le concile en question a été par la suite accepté comme œcuménique par toute l'Église.

En dernier ressort, donc, il n'y a qu'une seule preuve décisive de l'œcuménicité, et elle est rétrospective: une assemblée donnée a-t-elle été acceptée par le *sensus fidelium*, par la conscience générale de l'Église? Selon les mots de saint Augustin, *Securus judicat orbis terrarum*: ce qui permet à un concile d'être appelé «œcuménique» est sa reconnaissance comme tel *post factum* par le peuple de Dieu. Cette preuve même ne peut être appliquée automatiquement, comme le comprendra qui étudie, par exemple, les développements compliqués qui ont suivi le Concile de Chalcédoine: dans quelle mesure peut-on dire que ce concile a été en fait «accepté par le Peuple de Dieu», alors qu'il a été rejeté par la plupart des chrétiens du Patriarcat d'Alexandrie et par la moitié environ de ceux du Patriarcat d'Antioche? Mais cela vient seulement confirmer le point déjà souligné, que la vérité ne peut pas être établie par une application mécanique de critères formels. Si cela était, les problèmes de la désunion des chrétiens ne se seraient sans doute pas avérés aussi opiniâtres!

Il est reconnu qu'il est difficile de trouver dans les canons, les décrets dogmatiques et les *acta* conservés des sept Conciles œcuméniques quelque passage où les pères conciliaires parlent de la nécessité d'une «réception» ultérieure de leurs décisions par toute l'Église. Néanmoins, ce processus de «réception» est un fait d'histoire, dont il existe d'abondants témoignages entre les années 325 et 1100. Il n'est pas possible, cependant, d'établir des règles précises sur la manière dont ce processus doit s'accomplir, concrètement. En particulier, il n'y a pas de limite de temps précise dans laquelle le processus de reconnaissance doive nécessairement être achevé. Les délais varient: la «réception» de Nicée (325) comme œcuménique était plus ou moins un fait accompli lors de la clôture du Concile de Constantinople (381); mais le Concile de 381 ne semble pas avoir été compté par

Rome au nombre des Conciles œcuméniques avant 517, et le septième Concile œcuménique (787) n'a généralement pas été reçu en Occident avant le onzième siècle.

Le processus de «réception» ne doit pas être considéré comme une espèce de référendum ou de plébiscite. Comme l'affirme à juste titre le P. Boulgakov:

«La vie de l'Église est un miracle, qu'on ne peut subordonner à une loi extérieure. L'Église reconnaît ou ne reconnaît pas une assemblée ecclésiastique se présentant comme un concile — c'est là tout simplement un fait historique. Un autre fait historique est qu'il ne suffit pas qu'une assemblée ecclésiastique se proclame elle-même concile pour que l'Église l'admette à ce titre. Il ne s'agit pas d'une «acceptation» juridique et formelle, mais d'une reconnaissance quant au fond. Cela ne signifie pas que les décisions du concile doivent être confirmées par un plébiscite général et que, sans celui-ci, elles n'aient pas de force. Il n'y a pas de plébiscite de ce genre. Mais, de l'épreuve de l'expérience, il ressort clairement que la voix de concile a vraiment été (ou non) la voix de l'Église, et c'est tout»[31].

Plutôt que de penser en termes de référendum, nous aurons plus de lumière en usant de l'analogie avec un corps vivant. Quand il se porte bien, un organisme physique rejette instinctivement de son système tout ce qui lui est contraire, tandis qu'il absorbe tout ce qui est vivifiant. Ainsi en va-t-il du Corps du Christ: dans la vie continue de l'organisme divino-humain de l'Église, l'erreur est sans cesse rejetée et la vérité retenue. *Comment* cela se produit-il, nous ne pouvons le déterminer à l'avance par des critères juridiques; *que* cela se produit, nous le savons avec certitude en raison de la promesse de notre Seigneur Lui-même (Jn 16,13).

On relèvera que, tout au long de cet exposé, ont été employés les mots «recevoir» et «reconnaître», plutôt que «confirmer» ou «valider». En acceptant un concile, le Peuple de Dieu ne «rend» pas ce concile œcuménique, mais il reconnaît simplement le fait qu'il l'est. Si les déclarations d'un synode ne portent pas en elles-mêmes la vérité, aucune accumulation d'appro-

31. *L'Orthodoxie*, pp 103-104.

bations postérieures ne pourra la leur conférer. Les décisions conciliaires ne sont pas vraies parce qu'elles sont acceptées par l'Église, mais elles sont acceptées par l'Église parce qu'elles sont vraies. En ce sens, les décrets d'un concile œcuménique sont réellement «infaillibles» *ex sese* et non en raison de l'agrément ultérieur de l'Église. Mais, en même temps, cet agrément ultérieur est le critère extérieur, le signe visible et manifeste par lequel nous savons que le concile a été en fait guidé par l'Esprit.

De tout cela il ressort clairement que l'autorité d'un concile épiscopal, tout comme l'autorité de chaque évêque, ne doit pas être traitée isolément, en dehors de la vie de l'ensemble de l'Église. Selon l'expression du métropolite Damaskinos (Papandreou) de Tranoupolis, «Il ne peut y avoir d'infaillibilité que dans le sein de la totalité de l'Église»[32]. L'Église, à son tour, ne doit pas être séparée de la personne du Christ. L'autorité définitive est invariablement l'autorité de la vérité — de la vérité vivante en personne, le Christ lui-même, le Seigneur de l'Église, agissant parmi nous et en nous par le Saint-Esprit. Par conséquent il ne suffit pas de réunir des évêques de toutes les parties du monde; il est aussi nécessaire que soit présent au milieu d'eux Celui qui a dit: «Je suis le chemin, la vérité et la vie» (Jn 14,6). Sans cette présence, aussi nombreuse et représentative que puisse être l'assemblée, elle ne sera pas dans la vérité. Et cette présence est quelque chose qui ne peut pas être prédéterminé par des critères formels; elle peut seulement être reconnue.

Un concile est œcuménique, donc, non parce que des représentants accrédités de toutes les Églises autocéphales y ont pris part, mais parce que sous l'inspiration du Christ il porte témoignage de la foi de l'Église œcuménique. Si les évêques en concile, par la vertu de la présence du Christ au milieu d'eux, ont réellement proclamé la vérité éternelle, alors ce fait sera reconnu indubitablement et accepté par l'ensemble de l'Église, par la puissance du même Christ qui demeure, présent, dans le cœur de tous les baptisés: «l'abîme appelle l'abîme» (Ps. 42,7). Mais cette reconnaissance est un fait d'expérience, non quelque

32. *Loc. cit.*, note 27.

chose de garanti à l'avance par des dispositions juridiques. En dernier ressort, la vérité ne peut pas être déterminée par des critères extérieurs, mais se manifeste par elle-même et apparaît, intérieurement, claire.

L'autorité est exercée collectivement dans l'épiscopat, non seulement en concile œcuménique, mais aussi par la Pentarchie, c'est-à-dire dans le consensus des cinq patriarches de Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. L'autorité de ce consensus est invoquée en particulier par la législation de Justinien. Mais avec la séparation de Rome des quatre autres Patriarcats, et l'émergence de nouveaux Patriarcats et d'Églises autocéphales dans l'Orient chrétien, le concept de Pentarchie a cessé d'avoir une signification dans la pratique. En ce qui concerne l'autorité de la Pentarchie par rapport à celle de l'ensemble de l'Église, le même principe s'y applique, *mutatis mutandis*, qu'à un concile épiscopal : les décisions prises par les cinq patriarches ne sont définitivement contraignantes que lorsqu'elles ont été acceptées par toute l'Église[33].

(*à suivre*)

Kallistos WARE

SUMMARY. — *This paper on the exercise of authority in the Orthodox Church starts by drawing attention to the teaching of the Gospel on this subject. The author then distinguishes five areas of exercise of authority in the Church: the authority of Scripture, the authority of the* sensus fidelium *or general conscience of the Church, the authority of the episcopate, the authority of the council, the forms of primacy. He deals in detail with traditional criteria for the ecumenicity of the councils and concludes that it seems that from an Orthodox standpoint there exists no criterion or set of criteria that will automatically ensure the ecumenicity of a council. There is only one decisive test of ecumenicity, and this test is retrospective: the* sensus fidelium. — To be continued.

33. Sur la Pentarchie, voir V. I. PHEIDAS, Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν, Athènes 1969, et Ἱστορικο-κανονικὰ προβλήματα περὶ τὴν λειτουργίαν τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν, Athènes 1970.

Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui

Le Père Dumitru Stăniloae est la personnalité la plus marquante de la théologie roumaine contemporaine. Olivier Clément n'hésite pas reconnaître en lui «le plus grand théologien orthodoxe d'aujourd'hui». Il est l'auteur d'une *Théologie dogmatique orthodoxe*[1], parue à Bucarest en 1978 et dont la traduction en anglais, français, allemand et grec est actuellement en préparation.

Ce livre en trois volumes est en quelque sorte une synthèse de l'effort théologique et spirituel que le Père Stăniloae a offert en offrande pour son Église et pour la foi chrétienne pendant les quarante ans et plus qu'il a enseigné la théologie systématique. C'est un livre profond et passionnant, dense et extrêmement riche. Aussi aucune présentation ne peut-elle remplacer sa lecture intégrale et approfondie. Nous allons présenter ici brièvement le contenu et quelques aspects[2] de la réflexion

1. *La Théologie dogmatique orthodoxe* par le Prêtre-Professeur Dr Dumitru STĂNILOAE, Éditions du Patriarcat Roumain, Bucarest, 1978, trois volumes (504 + 380 + 463 pp.) (en roumain). Dans le texte nous indiquerons seulement le volume et la page de la *Dogmatique* auxquels nous faisons référence.

2. Sur les différents aspects de la théologie du Père Stăniloae prise dans son ensemble, voir:

Ion BRIA, *Hommage au Père Dumitru Stăniloae pour son soixante-quinzième anniversaire*, in: *Contacts*, No. 105, 1979, pp. 64-74. — *Père Dumitru Stăniloae a 70 ans*, in: *L'Église orthodoxe Roumaine en 1973*, Bucarest 1974, pp. 115-122. — Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Some lines on Professor Stăniloae's Theology*, in: *The Altar*, Londres (1970), pp. 24-29. — Ion BRIA, *A look at Contemporary Romanian Dogmatic Theology*, in: *Sobornost*, Londres, No. 5 (1972, pp. 330-336). — Ion BRIA, *La Théologie Dogmatique Actuelle*, in: *De la Théologie Orthodoxe Roumaine des origines à nos jours*, Bucarest (1974), pp. 254-272. — Dan-Ilie CIOBOTEA, *La Théologie Roumaine Contemporaine* in: *S.O.P.* No. 27 (juillet-août 1978), pp. 9-11. — Dumitru STĂNILOAE, *Dieu est Amour*, traduction et postface de D. Neeser, Genève (1980). — Daniel NEESER, *Le monde, don de Dieu, réponse de l'homme. Aspects de la pensée du Père Dumitru Stăniloae*, in: Revue de théologie et de philosophie, 112 (1980), pp. 139-150. — Ion BRIA, *The*

théologique et du témoignage spirituel que contient cette dogmatique.

Le premier volume traite de la Révélation divine, source de la foi chrétienne, de l'Église-organe et milieu de conservation et de fructification du contenu de la Révélation, de l'enseignement chrétien orthodoxe sur Dieu, du monde, œuvre de l'amour de Dieu, destiné à la déification.

Le deuxième volume traite de la Personne de Jésus Christ et de son œuvre salvatrice accomplie dans l'humanité qu'il a assumée, de l'œuvre salvatrice du Christ en sa continuation, l'Église, corps mystique du Seigneur dans l'Esprit Saint, de l'appropriation personnelle du salut dans l'Église par l'œuvre du Saint-Esprit et avec la collaboration de l'homme.

Le troisième volume traite des saints Sacrements, de l'eschatologie ou la vie future, l'eschatologie particulière, l'eschatologie universelle.

1. *Une confession de foi orthodoxe à l'âge de la sécularisation.*

Ce qui frappe d'abord dans la dogmatique du Père Stăniloae est sa passion ardente pour la foi de l'Église, sa passion pour la tradition vivante des Pères dont il met en évidence l'éternelle jeunesse; mais aussi sa passion et ses soucis pour la foi d'aujourd'hui et pour son avenir. La *Dogmatique* du Père Stăniloae est écrite d'abord pour et à l'intérieur d'une Église vivante, priante et confessante, d'une Église qui est largement et profondément enracinée dans le cœur d'un peuple dont le baptême et l'ethnogenèse coïncidèrent dans l'histoire et dont la culture est profondément marquée par l'Orthodoxie. Mais cette dogmatique est aussi écrite à l'âge de la sécularisation, qui est le nôtre. Et comme chaque époque a sa manière de glorifier et de crucifier Dieu et l'homme, notre époque l'a aussi.

creative vision of D. Stăniloae. An introduction to his theological thought, in· *The ecumenical review*, No. 1, 1981, pp. 53-59. — Ion BRIA, *Pour situer la théologie du Père Stăniloae*, in: *Revue de théologie et de philosophie*, 112 (1980), pp. 133-137. — *Le Père Dumitru Stăniloae, docteur honoris causa de l'Institut Saint-Serge*, allocution d'Olivier CLÉMENT, in: *Service Orthodoxe de Presse* (SOP), No. 59, 1981, pp. 18-23.

C'est pourquoi le Père Stăniloae tient compte à la fois des ombres et des lumières de notre temps. Dans son livre, il se réfère constamment aux Pères de l'Église, mais en même temps il est très sensible à la problématique de l'homme contemporain, à ses inquiétudes, à ses préoccupations et à ses aspirations légitimes. Il y a dans ce livre un vrai effort de dialogue avec le monde contemporain chrétien et non-chrétien. Le Père Stăniloae est au courant des contributions des théologiens orthodoxes contemporains les plus connus, auxquels il se réfère dans son livre (par exemple, Yannaras, Nissiotis, Nellas, Clément, Evdokimov, Meyendorff, Schmemann, Karmiris), mais il est sensible aussi à la recherche théologique catholique-romaine, protestante et anglicane (par exemple, Rahner, Urs von Balthasar, Moltmann, Pannenberg, Allchin). Et par rapport au monde des non-théologiens, l'auteur essaie souvent de dégager le plus profond de la pensée philosophique ou littéraire contemporaine. Son livre paraît à une époque où le dialogue entre les Orthodoxes et les confessions chrétiennes occidentales s'intensifie, et à un moment où plusieurs idéologies et courants philosophiques interfèrent. Témoignant d'une tradition vivante et riche en possibilités, le livre du Père Stăniloae montre, avant tout, l'actualité permanente de la foi chrétienne et son unicité irremplaçable.

Le souffle qui traverse le livre d'un bout à l'autre est celui d'une confession de foi faite à l'âge de la sécularisation; une confession de foi exprimée tantôt dans un langage philosophique, tantôt dans un langage spirituel; tantôt en compagnie des Pères et des grands spirituels de l'Église orthodoxe; tantôt en dialogue avec la pensée contemporaine. Sans agressivité et sans peur, sans désir d'originalité à tout prix et sans préoccupation immédiate de la beauté artistique de la phrase, l'auteur s'efforce de présenter la foi de l'Église orthodoxe dans ce qu'elle a de plus profond et de montrer que l'Évangile n'est pas une possibilité parmi d'autres, mais une réalité et une chance unique. Et davantage encore, à l'âge de la sécularisation le théologien orthodoxe ne cesse pas de scruter le sens profond de l'histoire, du cosmos, de tout ce qui est grave dans les préoccupations de l'homme contemporain et d'y discerner une signification théologico-spirituelle fondamentale.

2. *Les dogmes qui libèrent*

Le mot 'dogmatique' ou 'dogme' a très souvent pour l'homme d'aujourd'hui un sens péjoratif; le dogme a quelque chose de contraignant, de limité. Pourtant, les dogmes de la foi chrétienne, dans leur compréhension orthodoxe, ouvrent sur un horizon de vie et de liberté infinies. À ce propos, le Père Stăniloae aime à raconter que pendant une rencontre avec un libre-penseur, il s'est présenté comme professeur de théologie dogmatique. Son interlocuteur a tenu à exprimer sa réserve envers tout ce qui est dogmatique, car — disait-il — «les dogmes m'enlèvent la liberté». Avec douceur, le Père Stăniloae lui a répondu: «les dogmes que j'enseigne sont, au contraire, une libération. Prenons, par exemple, le dogme de la Résurrection. Si la mort est le dernier mot sur tout ce que je fais, sur tout ce que j'espère, alors où se trouve-t-elle la liberté? Mais la Résurrection me libère et me rend capable d'une communion de vie éternelle et infinie».

Dans la dogmatique que nous présentons ici, le Père Stăniloae écrit: «Dieu est la relativisation de tout état atteint, de tout résultat obtenu. Chaque état atteint est seulement un degré vers un autre plus haut. 'Le Royaume de la liberté' est au-dessus de tout degré qu'on peut atteindre. Vers cette liberté nous avançons, étant toujours libres envers tout degré atteint.

Dieu se révèle ainsi comme étant le facteur qui forme une humanité toujours plus élevée, la force qui nous conduit vers un avenir jamais fermé. Ce facteur se manifeste sous la forme d'un amour pour les hommes, qui donne aux hommes toujours davantage, qui veut que les hommes soient toujours plus aimants entre eux. (...) Dieu s'oppose à l'absolutisation de toute structure et état interhumains atteints» (I.493).

Et l'auteur précise: «Même l'amour envers le prochain ne nous rend libres qu'en Dieu» (I.492). Profondément enraciné dans la manière qu'a la sensibilité orthodoxe d'approcher la vérité chrétienne, le Père Stăniloae souligne le contenu spirituel, existentiel et ontologico-salvifique des dogmes de la foi. Les dogmes «expriment le Christ dans son œuvre salvifique. (...) Le dogme n'est pas un rétrécissement du développement spirituel libre de l'être humain qui croit, mais, au contraire, il le

maintient capable d'un tel développement. Les dogmes chrétiens sont une assurance de la liberté du croyant en tant que personne, car ils ne la laissent pas assujettie à la nature et dissoute en celle-ci. Les dogmes chrétiens fondent le développement spirituel de celui qui croit dans la liberté, parce qu'ils sont l'expression de sa communion avec Dieu comme Personne. Or, la communion interpersonnelle est par excellence le domaine de la liberté, bien qu'elle soit en même temps le domaine de la foi» (I.77-78). «Les dogmes chrétiens ne sont pas un système de doctrines, fini dans sa perspective et dépendant de l'homme quant à sa réalisation limitée, mais l'interprétation de la réalité du Christ en cours d'extension aux hommes. (...) Le Christ est ainsi le dogme vivant, qui assume tout et qui réalise le salut entier. (...) En fait, c'est dans le Christ que se concentre et se réalise intégralement tout ce qui est exprimé dans les dogmes chrétiens: est exprimée l'infinité divine à laquelle participe Sa nature humaine et à laquelle, par cette nature humaine commune, tous ont la possibilité de participer» (I.79).

Pour le Père Stăniloae, «le fondement des dogmes, c'est la Sainte Trinité – communion de l'amour parfait». Or, l'incarnation du Christ révèle aussi la Sainte Trinité, car «le Christ montre à travers Lui le Père et l'Esprit; il accomplit avec eux l'œuvre d'élévation de l'humanité à la communion éternelle avec la Sainte Trinité, laquelle est la structure même de l'amour parfait» (I.79-80).

3. *Faire de la théologie, c'est confesser l'amour de Dieu et lutter pour la vérité de l'homme.*

Le Père Stăniloae définit la théologie comme un service ecclésial qui explicite et approfondit le contenu du plan du salut et comme un service de renouvellement de l'œuvre diaconale de l'Église (I.92). Le but de la réflexion théologique sur le contenu de la foi, héritée du témoignage et du vécu initial de la Révélation, est de rendre ce contenu efficient comme facteur de salut pour chaque génération (I.98). De toute la théologie qui se fait dans l'Église, «l'Église en maintient comme enseignement permanent ce qui explicite authentiquement le plan de déification de l'homme» (I.99).

La théologie a une responsabilité pour la vie ecclésiale et pour son progrès spirituel. «Les théologiens doivent intégrer leur diaconie dans l'œuvre du salut des fidèles de l'Église de chaque époque. C'est pourquoi la réflexion théologique personnelle ne doit pas être animée par le désir d'originalité à tout prix, mais être explicitation de ce qui est héritage commun et sert au salut des fidèles de l'Église de cette époque; elle doit rester intimement liée à la vie de prière et de diaconie de l'Église, pour approfondir et rafraîchir cette diaconie. Sans cela, l'Église peut devenir formaliste dans sa diaconie, et la théologie, froide et individualiste» (I.101).

L'auteur souligne que le progrès de la théologie s'explique et par le progrès spirituel de l'humanité au cours des âges, et par les problèmes nouveaux de l'humanité, en fonction desquels se réalise ce progrès. Pour lui, le progrès réel de la théologie est lié à trois conditions: la fidélité envers la révélation en Christ, comprise dans la Sainte Écriture et dans la Sainte Tradition et vécue constamment dans la vie de l'Église; la responsabilité envers les hommes de l'époque où se fait cette théologie et l'ouverture envers l'avenir eschatologique, c'est-à-dire l'obligation de guider les croyants vers leur vrai accomplissement dans cet avenir-là. Négliger l'une ou l'autre de ces conditions, c'est donner naissance à une théologie non seulement insuffisante, mais aussi dommageable pour l'Église et pour les fidèles (I.103). En ce sens, le Père Stăniloae critique une «théologie répétitive», «coupable d'une triple infidélité: par rapport au caractère illimité de la Révélation, par rapport à la contemporanéité et par rapport à l'avenir» (I.104). Mais il se méfie aussi «d'une théologie exclusivement attachée au présent» (I.104).

De même, «nuisible et génératrice de désordre est aussi la théologie qui ne prête attention qu'à l'avenir, une théologie dominée par un esprit exclusivement eschatologique, qui néglige la réalité de la vie présente et l'aide qu'on doit lui apporter» (I.106).

Par l'accomplissement de ces trois conditions exigées, «la théologie est traditionnelle et en même temps contemporaine et prophétique-eschatologique. Elle est fidèle au passé, mais n'est pas enfermée dans le passé, elle est fidèle à l'humanité

d'aujourd'hui, mais elle a le regard ouvert au-delà de sa phase actuelle. La théologie doit être ancrée dans son fondement inaltérable qu'est le Christ, mais en même temps elle rend accessibles les biens du Christ aux hommes d'aujourd'hui qu'elle prépare en vue de leur participation plénière à ces biens dans le siècle à venir; par cela elle constitue un ferment de progrès à chaque époque» (I.107, 108). De l'unicité de l'incarnation de Dieu dérive l'apport unique de la théologie chrétienne. Le Père Stăniloae souligne que la tâche des théologiens d'aujourd'hui est de mettre davantage en évidence l'humanisme chrétien qui est contenu dans les principaux actes de la Révélation qui culmine en Christ.

«Le christianisme ne peut être utile à aucune époque, par conséquent pas non plus à celle d'aujourd'hui, s'il ne lui apporte ce que seul il peut lui apporter: le lien avec la source infinie de puissance de Dieu devenu homme. C'est seulement ainsi qu'il peut aider au progrès, par une spiritualisation constante. Nous, les théologiens d'aujourd'hui, nous pouvons et le devoir nous incombe de relever plus que par le passé l'apport humaniste chrétien des principaux actes de la Révélation divine qui ont culminé en Christ — comme l'Incarnation du Fils de Dieu, son Sacrifice sur la croix, sa Résurrection et son Ascension en tant qu'homme — avec les conséquences qui en découlent pour servir le progrès et la spiritualisation en général. Tel est le sens positif de l'ouverture de la théologie au monde, tout en restant fidèle à elle-même: qu'elle prête toute l'attention au *saeculum*, en ce sens qu'elle reconnaisse la consistance et la valeur du monde, l'aide qu'on doit lui donner pour un vrai développement de ce qui constitue la véritable humanité chrétienne. Les dogmes de l'Incarnation, de la Résurrection et de la déification apportent une grande contribution à ce progrès de l'humain dans son authenticité. L'union hypostatique de deux natures en Christ (...) n'est que la fortification éternelle du relatif par l'absolu, donc du créé» (I.105).

4. *Une théologie de la personne en communion*

À toutes les philosophies et les mystiques qui isolent la personne et en font un individu ou la dissolvent dans la nature

ou dans la multitude solitaire ou uniforme, le Père Stăniloae oppose la vision orthodoxe de l'homme, c'est-à-dire la personne en communion, créée à l'image des Personnes divines de la Sainte Trinité consubstantielle et indivisible (I.282-320; 375-497; II.34-107; 303-377; III.213-350). Pour lui, la Sainte Trinité est «la structure de l'amour suprême» (I.282). Elle est «le mystère de la parfaite unité des Personnes distinctes» (I.288). L'image de Dieu dans l'homme est le fondement de sa participation à la vie trinitaire par la grâce et permet le rayonnement de cette vie trinitaire, à travers l'homme, dans le monde (I.390-393). «La Révélation de la Trinité, occasionnée par l'Incarnation et l'activité terrestre du Fils, n'est que notre attraction selon la grâce ou par l'Esprit Saint dans la relation filiale du Fils avec le Père. Les actes par lesquels se révèle la Trinité sont des actes salvifiques et déifiants, des actes de notre élévation dans la communion avec les Personnes de la Sainte Trinité. (...) Un Dieu unipersonnel n'aurait pas en Soi l'amour ou la communion éternelle dans laquelle il voudrait nous introduire nous aussi» (I.287).

En tant qu'être créé à l'image de Dieu, l'homme cherche l'absolu, mais cet absolu n'est pas impersonnel. À vrai dire, dans la recherche de l'absolu, l'homme cherche des relations inter-personnelles infinies et éternelles. «L'homme ne peut pas se contenter de rester enfermé dans des relations avec des réalités finies. Il a besoin de relation avec la réalité infinie dans laquelle est incluse en même temps la nouveauté continue, qui ne s'identifie pas seulement à l'intérêt toujours nouveau de l'homme, mais aussi à l'intérêt toujours nouveau et inépuisable de cette Personne envers lui. C'est seulement dans cet amour infini que peut se reposer l'homme (...). Notre raison et notre cœur aspirent à la communion avec la Personne capable d'une relation infinie (...). C'est cette communion que notre esprit saisit comme sens suprême de la vie» (I.394).

Mais cette communion totale et permanente de l'homme avec Dieu a été réalisée dans le Christ qui en devient le fondement unique pour l'éternité. «Par son Incarnation, le Christ nous a rendu accessible la communion avec Lui comme Dieu dans sa forme culminante, ou pour mieux dire avec toute la Sainte

Trinité. Seul Jésus-Christ nous a donné la puissance de sortir totalement de l'égoïsme du péché, de la prison des limites de la nature en tant que système des processus de composition et de décomposition, ou de la corruptibilité qui finit par la mort. Mais dans Jésus-Homme, en qui l'humain est arrivé à son accomplissement final, l'univers lui-même a découvert pleinement son sens et destin, celui d'être transparent à Dieu. Le Christ est la «lumière du monde», lumière qui éclaire le monde, lumière dans laquelle le monde s'éclaire» (II.30-31). La transparence du Christ en tant qu'homme pour Dieu, en tant que personne, est en même temps son ouverture totale aux hommes. «Le Christ est d'une manière suprême l'homme pour les hommes, parce qu'Il est l'homme pour Dieu ou l'humanité pleinement ouverte à Dieu» (II.44).

5. *Une théologie de la participation et de la déification*

À la suite de la théologie patristique, le Père Stăniloae voit toute la réalité créée comme réalité appelée à participer à la vie divine. C'est avec beaucoup d'audace et d'originalité qu'il présente les attributs de Dieu par rapport au monde, comme aspects multiples de la participation à laquelle le monde est appelé. Ainsi il parle de l'infinité de Dieu et de la participation des créatures à cette infinité; de la simplicité ou l'unité de Dieu et de la participation de la nature composée à cette simplicité; de l'éternité de Dieu et du temps en tant qu'intervalle entre Dieu et la créature et en tant que milieu de croissance de la créature vers la participation à l'éternité; de la supraspatialité de Dieu et de la participation des créatures «spatiales» à cette supraspatialité; de l'espace en tant que milieu de la communion de Dieu avec nous; de la toute-puissance de Dieu et de multiples capacités humaines fruit de la participation à la toute-puissance de Dieu; de l'omniscience de Dieu et de la participation de créatures raisonnables à celle-ci; de la justice et de la miséricorde de Dieu; de la sainteté de Dieu et de notre participation à celle-ci; de la bonté et de l'amour de Dieu et de notre participation à cet amour (I.146-281).

6. *La création n'est ni neutre ni profane, mais elle est essentiellement «théologique». Une théologie du monde.*

Le Père Stăniloae tient compte du fait que nous vivons aujourd'hui au temps de la science et de l'énergie nucléaire, à une époque où l'engagement social est devenu un leitmotiv aussi dans l'Église. Le progrès de la science et de la technique pousse l'homme à se découvrir de plus en plus responsable de l'avenir et de la vie de la planète même. La science et l'application de la technique ont aujourd'hui un besoin urgent d'une éthique. Solidaires dans le destin que nous réserve l'application de la technique moderne, tous les habitants de la planète, y compris les chrétiens, sont concernés par une éthique de l'utilisation des ressources du monde et de la science. Dans ce contexte, notre auteur considère d'une actualité aiguë l'élaboration d'une théologie orthodoxe du monde. Il reprend la théologie des *logoi* des Pères d'Orient et l'approfondit en développant une théologie du monde.

Le Père Stăniloae part du fait que le cosmos, dans sa structure, correspond à notre capacité de connaissance. Entre la raison humaine (*ratio*) et la rationalité du monde (les lois qui structurent la nature) il y a un étroit rapport. Mais la personne humaine peut découvrir la rationalité du monde, peut faire de la «recherche», et peut modeler ou combiner les données de cette rationalité, justement parce que la rationalité qu'on trouve dans la structure du monde est le résultat de l'acte créateur d'une Personne suprême (I.10, 327, 345-375). «La rationalité du monde n'a de sens que si celui-ci a été pensé, avant sa création et dans tout son développement, par un être créateur qui le connaît, elle n'a de sens que si le monde a été amené à l'existence pour être connu par un être pour lequel il a été créé, et pour que se noue, par là, entre le Créateur et cet être-là raisonnable un dialogue par l'entremise du monde» (I.10-11). «L'homme apparaît comme l'unique être qui, appartenant au monde visible et imprimé de rationalité, est conscient de cette rationalité et en même temps conscient de lui-même. (...) Nous sommes à la fois la conscience du monde et le facteur de valorisation de la rationalité du monde et de modélation

consciente de celui-ci en notre faveur, et par là, d'autoformation consciente de nous-mêmes» (I.11). Le monde a été créé pour être humanisé et non pas pour que l'homme se perde où se dissolve dans le monde (I.12-13, 339). Le monde trouve dans l'homme son accomplissement, mais l'homme n'accomplit sa destinée ou sa vocation que dans la communion avec les Personnes divines infinies dans leur vie spirituelle (I.17).

«La rationalité qui existe dans l'univers veut être complétée, elle demande une explication dans la rationalité de la personne. Elle n'épuise pas toute la rationalité. Cette rationalité (de l'univers) vue comme la seule existante, a déterminé beaucoup d'écrivains et de penseurs modernes à aller jusqu'à considérer l'univers où toute personne va vers la mort comme une gigantesque nécropole, comme un univers absurde, dépourvu de sens, d'une rationalité irrationnelle. Mais cette rationalité trouve son sens plénier lorsqu'elle est considérée comme ayant sa source dans une personne raisonnable, qui s'en sert pour un dialogue éternel d'amour avec d'autres personnes (...). Tout objet rationnellement structuré n'est que le moyen d'un dialogue interpersonnel. Par conséquent, le monde en tant qu'objet rationnel n'est que le moyen d'un dialogue tant au niveau de la pensée qu'à celui des œuvres aimantes, entre la Personne raisonnable suprême et les personnes raisonnables humaines, ainsi qu'entre celles-ci elles-mêmes» (I.20).

Les choses, les créatures, les personnes, les événements de notre vie et ceux de l'histoire sont des appels ou des paroles de Dieu qui exigent une réponse de notre part. Le monde est don de Dieu, qui demande une compréhension mûre et une réponse de la part de l'homme pour s'accomplir dans sa destination fondamentale. Le Père Stăniloae voit le monde comme le lieu d'un dialogue permanent de Dieu avec les hommes. Le monde est don et sacrement de l'amour de Dieu. Pourtant, la réalité ultime n'est pas le don, mais le Donneur (I.340). Et cette transparence du Donneur et de son amour à travers les dons peut être saisie seulement dans une vie spirituelle qui implique, dans les conditions de notre vie présente, une certaine ascèse, une liberté par rapport aux choses de ce monde, et une priorité de l'amour-don de soi sur la possession des choses créées. C'est

pourquoi le Père Stăniloae voit le monde comme le don de Dieu sur lequel est imprimé le signe de la croix (I.339-345).

7. *Le «matérialisme spirituel». La transfiguration et la sainteté ou la « Weltanschauung» orthodoxe.*

Vers la fin de sa *Dogmatique* le Père Stăniloae parle «du mystère de la matière spiritualisée» et du «matérialisme mystique» (II.415 et 417). À la suite des Pères pour lesquels «ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé; et est sauvé ce qui est uni à Dieu», notre auteur souligne que la matière se définit fondamentalement comme ouverture et participation à l'Esprit; sa destination est d'être comblée par l'Esprit et de rayonner la beauté de la communion spirituelle éternelle. «En tous cas, le christianisme croit en une éternité de la matière, d'une matière sans contrainte transfigurée par la puissance et la richesse de la vie spirituelle et par les énergies divines. Le christianisme admet une sorte de *matérialisme mystique*, connaît une *sainte matière.* Car saint est le corps du Seigneur qui sanctifie aussi nos corps en le recevant. La sensiblilité violente, pauvre et grossière des plaisirs charnels sera convertie en sensibilité délicate, celle d'une vie pure, en découvrant les beautés de la communion» (I.417).

La sanctification de l'homme signifie en fait son humanisation. Le Père Stăniloae souligne que la sainteté est l'attribut de la transcendance de la personne. Notre sainteté se réalise par la participation à la sainteté de Dieu. Elle est la ressemblance de l'homme avec Dieu. Mais cette ressemblance avec Dieu signifie aussi un rayonnement de la présence de Dieu dans l'homme, de sa communion avec Lui (I.261). «En général, lorsque les hommes deviennent transparents les uns aux autres par la bonté à cause de la communion avec Dieu, ils deviennent des saints. Et c'est là la vraie condition humaine du point de vue chrétien (...). Dans cette sensibilité de la participation, le saint vit au plus haut degré son humanité» (I.264). La sainteté est la réalisation plénière de l'humain. Le saint surmonte en lui toute dualité, tout ce qui est ambigu. «Il a surmonté la lutte entre l'âme et le corps, la divergence entre les bonnes intentions et les œuvres qui ne correspondent pas à celles-ci, entre les apparences trompeuses et les pensées cachées, entre ce qu'il prétend être et ce qu'il

est en fait. Il s'est simplifié ainsi, parce qu'il s'est abandonné totalement à Dieu. C'est pourquoi il peut se donner totalement dans la communication avec les autres» (I.269). «Le saint anticipe l'horizon de l'humanité éternelle, accomplie. Sur les visages de tous les saints transparaît le visage du Christ, le visage-modèle de tous les visages humains. Les saints révèlent en eux et rendent efficiente l'humanité culminante du Christ; ils sont comme des personnalisations de celle-ci; davantage, dans la mesure où la vraie humanité est image de Dieu, ils (les Saints) révèlent Dieu dans la forme humaine, le Dieu humanisé» (I.272).

Livre d'une maturité théologique et spirituelle exceptionnelle, la Dogmatique du Père Stăniloae est une contribution majeure à la théologie panorthodoxe et œcuménique en général. Nous avons écrit ces lignes dans la joie de partager ce don avec tous ceux qui y s'intéressent.

Dan-Ilie CIOBOTEA

SUMMARY. — *This article gives a presentation of the three volume «Orthodox Dogmatic Theology» by Fr. Dumitru Stăniloae. First published in 1978, various translations of it are under way, notably in French and English. This work of Dogmatic Theology is a confession of faith in the age of secularization. Far from alienating man, Christian dogma frees him. To do theology is to celebrate the love of God and fight for the true man. Fr. Stăniloae champions a theology of the person in fellowship with God and a theology of deification and of the whole creation.*

La révision du Droit canonique oriental

et le retour aux traditions authentiques de l'Orient

Dans une étude antérieure, qui traitait du projet de «Loi Fondamentale de l'Église», nous avons proposé quelques réflexions concernant la réforme du Droit des Églises orientales catholiques[1]. Depuis lors le travail de la Commission pontificale pour la révision du Code de Droit canonique oriental (CICO) a progressé. Naguère la revue *Nuntia*, organe de la Commission, a publié le projet de cent un canons concernant l'Évangélisation, le Magistère et l'Œcuménisme[2]. Un bon nombre d'entre eux intéresse donc immédiatement la recomposition de l'unité des chrétiens. Toutefois il n'est pas possible de juger de la qualité de cette nouvelle codification en ce qui concerne la perspective de la pleine communion à restaurer en s'en tenant aux seuls canons qui lui sont consacrés. Il faut examiner aussi l'orientation générale qui a été imprimée à l'ensemble de ce travail de révision et de complément.

Le II[e] Concile du Vatican dans le Décret «Orientalium Ecclesiarum» a voulu un renouveau de la législation des Églises orientales catholiques qui permette à ces dernières d'être pleinement elles-mêmes et qui, par là et en même temps, favorise le rapprochement avec les Églises orthodoxes en vue du rétablissement de la pleine communion canonique et sacramentelle entre elles et nous. Des directives qu'il a ainsi données on peut dégager trois principes majeurs: le retour aux traditions authentiques de ces Églises, la conformité au Décret sur l'œcuménisme, le caractère provisoire de cette révision.

Dans les pages qui suivent nous ne ferons qu'aborder la

1. E. LANNE, *Réflexions sur une éventuelle Loi fondamentale de l'Église*, in: *Irénikon* LII (1979), pp. 163-199.
2. *Nuntia*, n° 12 (1981), pp. 1-36.

question posée par le premier de ces principes: la nouvelle codification marquera-t-elle un retour aux traditions authentiques des Églises d'Orient? Nous nous réservons de revenir par la suite sur les deux autres traits qui doivent caractériser cette révision de la codification orientale.

* * *

Dès l'origine le Décret conciliaire sur les Églises orientales catholiques a posé de graves problèmes tant à ses rédacteurs qu'à ceux du Décret sur l'œcuménisme[3]. Les projets de ces deux documents conciliaires étaient conçus dans un esprit trop différent. Leur rédaction définitive fut promulguée le même jour. On espérait ainsi donner satisfaction aux deux tendances qui s'étaient affrontées: celle qui considérait les Églises orientales catholiques comme des modèles toujours valables d'une recomposition de l'unité et celle qui entendait ouvrir des voies nouvelles dans le dialogue avec les Églises orthodoxes. En fait, l'irréductibilité de ces deux tendances a bien plutôt été sanctionnée par cette promulgation simultanée des deux décrets et après dix-sept ans on ne peut pas dire que l'ambiguïté ait été levée[4].

On doit reconnaître pourtant que le Décret sur les Églises orientales catholiques prenait des dispositions aux répercussions canoniques immédiates. Elles se voulaient un retour à l'ancienne discipline orientale. Ainsi en était-il concernant les patriarches au sujet desquels le Concile décidait «que fussent restaurés leurs droits et privilèges selon les anciennes traditions de chaque Église et les décrets des Synodes œcuméniques»[5]. Le

3. Voir nos *Réflexions* citées à la note précédente, pp. 180 ss. et surtout C. J. DUMONT, *La Genèse du Décret sur l'œcuménisme*, in· *Le Décret conciliaire sur l'œcuménisme* Unitatis redintegratio, commenté dans un fascicule de la revue *Istina* X (1964), pp. 443 ss., et plus particulièrement les pp. 464-466.

4. C'est ce que notait déjà notre article *Églises unies ou Églises sœurs · un choix inéluctable*, paru dans *Irénikon* XLVIII 1975, pp. 322-342 (sur ce point, voir pp. 332 ss.)

5. OE 9. Le passage renvoie aux canons des conciles cités à la note 8 du Décret: Nicée I, can. 6; Constantinople I, canons 2 et 3; Chalcédoine, canons 28 et 9; Constantinople IV, can. 17 et 21; Latran IV, canons 5 et 30; Florence, *Decr. pro Graecis*.

même paragraphe du Décret précisait ensuite: «Ces droits et privilèges sont ceux en vigueur au temps de l'union de l'Orient et de l'Occident, même s'ils doivent être passablement adaptés aux conditions présentes»[6].

La pratique de ces quinze dernières années a montré que cette adaptation aux conditions présentes l'emportait largement sur le retour aux usages antiques. Dans l'optique générale, acceptée par les Catholiques orientaux eux-mêmes, il ne pouvait guère en être autrement. Mais alors la différence n'en a été que plus éclatante dans la manière dont le Siège romain considère les patriarches des Églises orientales qui lui sont unies et ceux avec lesquels il n'a pas encore la pleine communion canonique et sacramentelle. Les cardinaux continuent à passer avant les patriarches catholiques et cèdent le pas, en fait, aux patriarches orthodoxes[7]. Ce détail est un signe de l'impossibilité où l'on se trouve de retourner véritablement à l'ancienne discipline quand on reste dans le contexte oriental catholique. Derrière une question de préséances qui peut sembler futile, il y a, en réalité, un problème d'ecclésiologie: deux conceptions de l'Église et de l'organisation de sa communion s'y confrontent.

Le II[e] Concile du Vatican a indiqué, en outre, que devait être rétablie l'ancienne discipline des sacrements en vigueur dans les Églises orientales. En conséquence, des dispositions pratiques étaient prises par le Décret pour l'administration du saint chrême (n. 17), pour la juridiction dans le sacrement de péniten-

6. Nous traduisons le mot *aliquantum* par «passablement». Mgr Néophyte Edelby, métropolite melkite d'Alep et artisan de ce passage du Décret conciliaire. en a retracé en détail l'histoire (*Les Églises orientales catholiques*. Décret «Orientalium Ecclesiarum», Coll. «Unam Sanctam» 76, Paris 1970, pp. 349 ss.). Il traduit «... même s'il faut les adapter *quelque peu* aux conditions actuelles» (p. 349; c'est nous qui soulignons). En fait, il ressort de l'histoire du passage, dont l'origine est melkite, que l'intention de ceux qui ont introduit cette finale était bien de dire «quelque peu». Mais il aurait fallu, pour avoir ce sens, que le latin portât *aliquantulum*. *Aliquantum*, par contre, a un sens assez fort que nous paraît mieux rendre le français «passablement». Remarquons que la traduction allemande porte «*eine gewisse Anpassung*» et l'anglaise «*somewhat*». Ainsi formulée cette clausule enlevait beaucoup de son poids à la volonté de restauration des droits et privilèges des patriarches.

7. Cf. E. LANNE, *La conception post-tridentine de la primauté et l'origine des Églises unies*, in: *Irénikon* LII (1979), p. 11 et note 2

ce (n. 16), pour le diaconat, le sous-diaconat et les ordres mineurs (n. 17), pour la forme canonique des mariages mixtes (n. 18), pour la «communicatio in sacris» (nn. 26 à 29).

Plus largement, le Concile, dans le Décret sur les Églises orientales catholiques «déclare solennellement que les Églises d'Orient aussi bien que d'Occident ont le droit et le devoir de se gouverner selon leurs propres disciplines particulières» (n. 5). On a déjà eu l'occasion de dire ailleurs[8] que le Décret sur l'œcuménisme, partant du même texte source que le Décret sur les Églises orientales, affirmait presque littéralement la même chose, mais en visant directement les Églises orthodoxes et en ajoutant la formule suivante qui mettait en pleine lumière le lien entre le retour aux traditions canoniques orientales authentiques et les conditions préalables du rétablissement de l'unité avec les Églises orthodoxes:

«La parfaite observation de ce principe traditionnel, qui à vrai dire n'a pas toujours été respectée, est l'une des conditions préalables absolument requises pour rétablir l'union»[9].

Telle était la situation héritée du Concile pour guider un retour des Églises orientales catholiques vers leurs traditions disciplinaires authentiques. Notre intention n'est point ici de passer en revue l'ensemble du projet de Code oriental révisé, tel que le fait connaître la revue *Nuntia* dans ses livraisons successives, pour examiner comment ce retour est effectué. Il nous semble plus instructif de nous arrêter sur un point significatif de l'esprit qui guide cette révision.



Pour cette analyse nous prendrons le canon 6 qui situe le Code par rapport au droit écrit antérieur. Dans le Code latin

8. *Réflexions sur une éventuelle Loi fondamentale de l'Église*, *supra cit.*, pp. 180 ss.

9 Il vaut la peine de citer les termes latins de ce passage du n. 16, l'un des plus catégoriques du Décret sur l'œcuménisme: «*Perfecta hujus traditionalis principii observantia, non semper quidem servata, ad ea pertinet quae ad unionem restaurandam tamquam praevia condicio omnino requiruntur*».

promulgué par le pape Benoît XV en 1917, le canon 6 est ainsi formulé:

> Can. 6. — Le Code maintient la plupart du temps la discipline en vigueur jusqu'à présent, bien qu'il apporte des changements opportuns. C'est pourquoi:
>
> 1° Toutes les lois, soit universelles soit particulières, qui sont en opposition avec les prescriptions de ce Code, sont abrogées, à moins que quelque chose d'autre ne soit prévu expressément concernant des lois particulières;
>
> 2° Les canons qui reproduisent entièrement l'ancien droit doivent être entendus d'après l'autorité de l'ancien droit et donc d'après les interprétations reçues chez les auteurs reconnus;
>
> 3° Les canons qui ne correspondent que partiellement à l'ancien droit doivent être entendus selon l'ancien droit en tant qu'ils lui correspondent; en tant qu'ils s'en écartent ils doivent être jugés d'après leur sens;
>
> 4° Dans le doute si quelque prescription des canons diffère de l'ancien droit, on ne s'écartera pas de l'ancien droit;
>
> 5° En ce qui concerne les peines dont le Code ne fait aucune mention (...) on doit les tenir pour abrogées;
>
> 6° Si quelqu'une des autres lois disciplinaires qui ont été en vigueur jusqu'ici n'est contenue dans le Code ni explicitement ni implicitement, on doit dire qu'elle a perdu toute sa force, à moins qu'elle ne se trouve dans les livres liturgiques approuvés ou qu'il ne s'agisse d'une loi de droit divin positif ou naturel.

On constate donc que le Code de 1917 a pour principe directeur déclaré de maintenir (*retinet*) la discipline antérieure et non de l'abolir. Les changements que le législateur estime opportuns se situent donc dans le cadre de la législation ancienne. Il est vrai que les lois héritées du passé sont aussi confrontées aux prescriptions du Code et dans la mesure où elles sont en opposition avec lui elles sont déclarées abrogées. Toutefois il est remarquable que trois alinéas soient consacrés à expliciter la référence que continuent à être l'ancien droit et les auteurs qui l'ont interprété. On aura aussi noté qu'en cas de doute, c'est l'ancien droit qui l'emporte.

Le Code de 1917 se voulait donc clairement dans la continuité de l'antique législation de l'Église. Il n'entendait pas la rempla-

cer, mais la rendre conforme à l'opportunité présente. Pourtant on a déjà eu l'occasion de rappeler ici même que le Pr St. Kuttner, dans le discours qu'il prononça en présence du Pape Paul VI pour la célébration du cinquantième anniversaire du Code, a souligné la fracture entre l'histoire et le droit qu'avait provoquée la promulgation. Citons à nouveau l'essentiel de l'observation faite par cet éminent historien du droit canonique:

«Dans l'histoire de l'Église il n'y avait jamais eu de Législation qui ait complètement absorbé toute la discipline précédente et formellement aboli toutes les collections antérieures. Le *Codex* l'a fait pour la première fois et il en est résulté, certainement sans que cela soit voulu, ce divorce entre l'histoire et le droit en vigueur que l'on peut constater aujourd'hui, à quelques exceptions près mais remarquables, dans l'enseignement et dans l'application du droit canonique»[10].

Or, si l'on se rapporte tant aux passages cités du Décret sur les Églises orientales catholiques qu'à celui du Décret sur l'œcuménisme, on en retire la conviction que le Concile a voulu justement remédier à ce divorce entre le droit et l'histoire, y voyant «l'une des conditions préalables absolument requises pour rétablir l'union» (UR 16). Nous avons eu l'occasion de souligner ce point dans l'étude déjà plusieurs fois mentionnée[11].



Il semble donc que pour faire œuvre œcuménique la nouvelle codification post-conciliaire, ou tout au moins le Code oriental révisé, aurait dû remédier dans ses principes mêmes à un tel divorce. De cette attitude fondamentale le can. 6 devrait être un bon test. Voici pourtant comment il se présente selon la révision du CICO:

10. St. KUTTNER, *Il Codice di diritto canonico nella storia*, in: *Commemorazione del cinquantesimo anniversario della promulgazione del* Codex Iuris Canonici *celebrata all'augusta presenza del Santo Padre Paolo VI, il 27 maggio 1967* (Pont. Commissione per la rev. del Cod. di dir. can.), Vatican 1967, p. 29, et *L'Osservatore Romano*, 29-30 mai 1967.

11. *Réflexions* ..., *supra cit.*, pp. 177 ss.

Can. 6. — § 1. Les prescriptions de la Loi fondamentale de l'Église étant sauves, alors même que ce Code entre en vigueur sont abrogées toutes les lois et les normes édictées par quelque autorité que ce soit qui concernent les matières que ce Code dispose.

§2. Cependant les canons de ce Code, pour autant qu'ils reproduisent le droit ancien, doivent être jugés en tenant compte aussi de la tradition canonique»[12].

En présentant ce projet de canon, la Commission responsable indique que ce n'est qu'une révision de l'un des canons préparés en 1945 mais jamais promulgués[13]. Avant de revenir sur certains des considérants de la Commission, voyons ce canon des *Normae generales* de 1945, ou plus exactement les deux canons, can. 7 et can. 8, destinés à correspondre à l'unique can. 6 du Code latin.

Le can. 7 du projet de 1945 comporte trois paragraphes. En fait ce sont les alinéas 1, 5 et 6 du can. 6 du Code latin de 1917 cité plus haut. L'alinéa 6 a été simplifié, les deux autres sont restés identiques, mais surtout la phrase d'introduction du can. 6, qui commence par affirmer que le droit ancien est maintenu, a été purement et simplement supprimée. Remarquons qu'il en est de même dans le projet de can. 6 du CICO que nous commentons.

Le can. 8 de 1945 est composé, lui aussi, de trois paragraphes qui reprennent les alinéas 2, 3 et 4 du can. 6 du Code latin de 1917 (avec de très légères modifications de l'alinéa 2). Il concerne, partant, la coïncidence totale ou partielle entre le nouveau droit et l'ancien.

On doit donc constater qu'en supprimant l'affirmation de base selon laquelle, sauf modifications opportunes, le Code retient la discipline en vigueur jusqu'alors, et en répartissant sur deux canons les six alinéas du can. 6, le projet de 1945 achevait ce divorce entre le droit et l'histoire que St. Kuttner stigmatisait dans le Code de 1917. Le can. 7 commençait par abroger sans

12. Texte et commentaire du can. 6 dans *Nuntia* n° 10 (1980), pp. 90-91.

13. Cf. I. Žužek, *Les textes non publiés du Code de droit canon oriental*, in: *Nuntia* n° 1 (1975), pp. 23-31 et le texte de ces canons inédits de 1945, in: *Nuntia* n° 2 (1976), pp. 54 ss.; les canons 7 et 8, pp. 55-56.

plus les lois contraires au Code ou non reprises par celui-ci; le can. 8, alors seulement, indiquait la relation que cette législation nouvelle conservait avec le droit ancien.

Le nouveau can. 6 proposé par la Commission de révision du Code oriental, tout en revenant au principe du canon unique, retient pourtant la même articulation et procède du même esprit. Le texte en a été cité plus haut. Il faut maintenant l'examiner de plus près.

On remarque, tout d'abord, qu'ici aussi la phrase d'introduction du can. 6 du Code de 1917 a disparu. Cela permet de bâtir le texte sur deux paragraphes sans s'embarrasser de l'affirmation de la continuité avec le droit ancien. On l'a déjà noté. Ensuite, avant même d'abroger toute la législation antérieure, le canon situe en position d'absolu la Loi Fondamentale de l'Église (dont on ne connaît toujours pas le sort qui lui sera réservé. On sait, par ailleurs, que depuis 1973 elle est élaborée en collaboration avec la Commission pour le Code oriental). Dans le préalable qui ouvre ce projet de can. 6 pour les Orientaux, la Loi Fondamentale se trouve donc à la place de l'affirmation du maintien de l'ancien droit.

Quant à l'abrogation de la législation antérieure, elle comporte une précision qu'ignoraient le can. 6 du Code de 1917 et même le projet oriental de 1945, puisqu'on ajoute au sujet de ces lois et normes antérieures: «édictées par quelque autorité que ce soit». Cela ne peut viser que les Conciles œcuméniques.

Enfin, dans son §2 le canon marque l'éventuelle relation au droit ancien en indiquant que les nouveaux canons «pour autant qu'ils reproduisent le droit ancien doivent être jugés en tenant compte aussi (*etiam*) de la tradition canonique». Cette dernière devient donc une norme d'interprétation parmi d'autres.

Évidemment la formulation que propose ce projet de can. 6 du Code oriental ne tombe pas du ciel. On a déjà dit que ses auteurs la rattachent à celle des canons 7 (et 8) du texte de 1945. En outre, le commentaire donné par la revue *Nuntia* inscrit cette abrogation du droit antérieur dans la ligne des *clausulae abrogatoriae* des quatre *Motu Proprio* de Pie XII, qui promul-

guaient des parties du CICO[14]. Le reste de ce commentaire indique que la formule «(les lois et normes) qui concernent les matières que ce Code dispose» n'a pas satisfait entièrement les rédacteurs, car — si nous comprenons bien; l'explication est peu claire, en effet — il s'agit aussi de sauvegarder le droit particulier propre à chacune des Églises orientales dans la mesure où il n'est pas «strictement nécessaire» à toutes ensemble.

*
* *

Toutefois la clef véritable de ce can. 6 proposé pour le CICO se trouve dans le can. 6 du projet de Code latin révisé. Sur la reformulation du can. 6, *Communicationes*, la revue de la Commission de révision du Code latin a été très discrète. On y trouve une allusion dans un compte-rendu des *Opera Consultorum* extraits des Actes de la Commission en 1971. Il s'agit de la révision des *Normes générales* du Code, dont le rapport est signé par Mgr W. Onclin. On y lit à propos des canons 5 et 6 du Code de 1917:

«Dans le nouveau Code aussi on doit établir quelques normes par lesquelles l'autorité (*vis*) du nouveau Code soit définie par rapport au droit du Code de 1917 et même par rapport au droit en vigueur avant ce Code. Comme on l'a déjà dit, de telles normes ne sont pas encore composées, mais on les proposera après qu'auront été rédigés les divers schémas de la législation, ou au moins la plupart»[15].

Si nous avons bien vu, il n'est plus guère question de ce canon par la suite. On le trouve mentionné dans les *Praenotanda* qui accompagnent les canons des cinq schémas contenant tout le projet de nouveau Code et envoyés le 15 novembre 1977 aux organismes compétents pour examen:

«Dans le can. 6 les prescriptions du can. 6 du Code de 1917

14. Pour ces «*clausulae abrogatoriae*», le commentaire du projet de can. 6 (*Nuntia* n° 10 (1980), p. 91) cite la conclusion du «Motu Proprio» *Sollicitudinem nostram* de 1950. De fait, la même formule se trouve bien déjà dans le M. P. *Crebrae allatae* de 1949, p. 39.

15. *Communicationes* III (1971), p. 83.

ont été adaptées comme il se devait»[16]. Il n'y a pas d'autre explication de la nouvelle rédaction qui se présente ainsi:

> Can. 6. — § 1. Alors même que le Code entre en vigueur sont abrogés:
>
> 1) le Code promulgué en 1917;
>
> 2) les autres normes, tant universelles que particulières, contraires aux prescriptions du présent Code, à moins que quelque chose d'autre ne soit prévu expressément concernant des lois particulières;
>
> 3) toutes les lois pénales, tant universelles que particulières, portées par le Siège Apostolique, à moins qu'elles ne soient reprises dans ce même Code;
>
> 4) les autres normes disciplinaires universelles qui concernent la matière que ce Code dispose.
>
> § 2. Cependant les canons de ce Code, pour autant qu'ils reproduisent le droit ancien, doivent être jugés en tenant compte aussi de la tradition canonique.

On remarque donc, en premier lieu, que le second paragraphe de ce projet de can. 6 du Code latin est identique à celui du projet de can. 6 correspondant du Code oriental. On est donc en présence d'une source commune aux deux textes.

Par contre, aucune mention n'est faite de l'éventuelle Loi Fondamentale de l'Église à l'entrée du premier paragraphe. Par ailleurs, aucune réserve n'est faite à l'abrogation que portent les quatre alinéas du paragraphe si ce n'est en 2) et 3) au sujet des dispositions éventuelles sur les lois particulières et les lois pénales que le Code reprend à son compte. De la continuité du Code ainsi révisé avec le droit ancien, il n'est plus question. Nous sommes donc en présence de la même attitude fondamentale que pour le projet de CICO: loin de rétablir le lien entre le droit et l'histoire les deux projets de Codes latin et oriental n'ont plus aucune retenue pour rompre avec la continuité canonique.

* * *

16. *Ibid.*, IX (1977), p. 231.

Pour compléter l'examen du can. 6 dans les deux Codes en révision, on peut ajouter quelques remarques sur un canon fort semblable qui est placé parmi les derniers du projet de Loi Fondamentale de l'Église. Ce can. 85 dans sa dernière version acceptée par le Groupe spécial dans sa session du 7 au 12 janvier 1980 est ainsi formulé :

> Can. 85. — § 1. Les canons de cette Loi Fondamentale de l'Église ont le pas sur toute autre loi ecclésiastique et tout autre décret et précepte édictés par quelque autorité que ce soit ; sont dépourvues de toute valeur (*omni vi*) les autres lois ecclésiastiques dans la mesure où elles sont contraires aux canons de cette Loi Fondamentale, qu'elles soient universelles en tant que portées pour une Église de quelque rite que ce soit, ou bien particulières, comme aussi les décrets et préceptes quels qu'ils soient, restant sauf toutefois ce que prescrit le can. 87 [qui indique les termes dans lesquels l'Autorité suprême peut modifier la Loi Fondamentale].
>
> § 2. Les coutumes qui sont contraires à cette Loi Fondamentale, qu'elles soient universelles ou particulières, sont réprouvées.
>
> § 3. Les autres lois ecclésiastiques, portées par quelque autorité que ce soit, les coutumes approuvées et les décrets et préceptes quels qu'ils soient, doivent être interprétés et appliqués selon les prescriptions de cette Loi Fondamentale[17].

On aura reconnu dans ce texte les éléments déjà rencontrés dans les diverses formulations latines et orientales du «can. 6» des Codes. Toutefois de manière encore plus solennelle la valeur innovatrice et absolue de la Loi Fondamentale est affirmée, en rupture avec toute la législation antérieure à quelque tradition ecclésiale qu'elle appartienne.

Sur le paragraphe premier de ce can. 85 du projet de Loi Fondamentale, une des autorités consultées a posé la question de savoir si la Loi Fondamentale a le pas sur les décrets ou les lois portés par les Conciles œcuméniques[18]. Il lui fut répondu que «les prescriptions disciplinaires des Conciles peuvent assu-

17. *Ibid.*, XIII (1981), p. 80.
18. *Ibid.*, *Id.*, p. 110.

rément être changées par l'Autorité suprême de l'Église, à moins qu'il ne s'agisse de droit divin»[19].

Voici qui est donc clair. À notre connaissance aucune autorité ecclésiastique ne s'était encore aventurée à assumer une position aussi tranchée.

* * *

Concluons ce premier examen pour répondre à la question : la nouvelle codification orientale favorisera-t-elle le retour aux traditions authentiques des Églises d'Orient en matière disciplinaire? Comment pourrait-on l'affirmer, puisque la nouvelle codification orientale, sur les traces du projet de Loi Fondamentale de l'Église et de la nouvelle codification latine, accentue le divorce entre l'histoire et le droit qui avait si malencontreusement marqué le Code de 1917? Désormais, dans les divers projets examinés, il n'est plus dit nulle part que le droit ancien est maintenu. Point n'est question d'un retour.

Et l'on peut même pousser plus loin l'observation : dans la mesure où le retour au respect de l'ancien droit, prescrit par les Décrets du IIe Concile du Vatican sur les Églises orientales catholiques (n° 5) et sur l'œcuménisme (n° 16), s'opposerait aux Codes en gestation et au projet de Loi Fondamentale de l'Église, ce sont les prescriptions de ces mêmes Décrets qui sont privées de force. Alors que les textes du Concile, expression première de la volonté du législateur suprême, devraient fonder l'interprétation des dispositions canoniques subséquentes, ce sont ainsi les Codes et l'éventuelle Loi Fondamentale de l'Église qui vont devenir la norme d'interprétation du Concile.

Emmanuel LANNE

19. *Ibid. Id*, p. 80.

SUMMARY. — *The purpose of this study is to see whether or not the reform which is under way of the Canon Law of the Oriental Catholic Churches really complies with the intentions of Vatican II. This first article raises the question of the return to the authentic traditions of the East which should animate the revision. The project for Can. 6 would seem to create a new Oriental Law which would be an even greater break with the Canonical tradition of the East.*